

Elémire Zolla

I LETTERATI E LO SCIAMANO

L'Indiano nella letteratura americana
dalle origini al 1988



Saggi Marsilio

DELLO STESSO AUTORE

Aure. I luoghi e i riti, 1988[4]
L'amante invisibile, 1988[2],
(Premio internazionale Ascoli Piceno 1987)
Archetipi, 1988[3]
(Premio Isola d'Elba e Premio Mircea Eliade)

Elémire Zolla

I LETTERATI E LO SCIAMANO

L'Indiano nella letteratura americana dalle origini al 1988

Marsilio Editori

Prima edizione: Milano, Bompiani, 1969

ISBN 88-317-5170-0

Prima edizione: febbraio 1989

INDICE

PREFAZIONE

La storia delle tante immagini dell'Indiano che via via appaiono nella letteratura americana mostra una prospettiva abbastanza strana di opere e d'autori, ma altresì insegna i (semplici) mezzi stilistici con i quali si suole agevolare un genocidio.

Insegna che criminale, colpevole dell'eccidio, è stata l'idea del progresso, che per sua natura vuole l'eliminazione di ciò che si decreti invecchiato, sorpassato, attardato, nostalgico e reprime l'amore, congeniale all'uomo, della patina delicata e sapiente che il tempo depone sulle cose.

Il fedele del Progresso, dopo il suo catecumenato, accede a una partecipazione sacramentale, s'identifica per incorporazione col Progresso medesimo ed il sacramento progressista sta nel trucidare, come fa il dio, coloro che lo ostacolino, se non fosse inimmaginabile o blasfemo ostacolare l'Inarrestabile; meglio si dirà dunque: coloro che ostacolerebbero, potendo, la Marcia dei Tempi (altro Nome del dio). Il sanguinoso sacramento si può vivere con una smorfia truce o con uno sguardo compassionevole, a talento, verso gli esseri immolati.

L'idea del progresso ha giustificato, promosso (e rimosso dalla coscienza) l'eccidio, che fu ora fisico ora spirituale, a seconda dell'occasione. Ha anche riatteggiato come le conveniva l'immagine dell'Indiano, quando non ne ha inibito la visione.

Questa storia insegna infine che essa non è tanto una storia quanto una morfologia, se i giorni e le opere vi si connettono

piuttosto secondo forme (quasi) permanenti che secondo i rigori della cronologia. La materia è rimutata e svariata dai tempi, ma le sue forme o entelechie persistono, eclissandosi spesso soltanto per riemergere (la forma che l'ideologia del libertinismo filosofico imprime alle cose è oggi la più diffusa, ma essa non plasma forse già certe visioni secentesche del mondo aborigeno? Così è vetusta la tradizione d'un'ipocrita benevolenza illuministica che atteggia in particolari forme gl'Indiani; e via enumerando).

L'intelletto d'amore come forma che illumini gl'Indiani, viceversa, è una straordinaria scoperta dei tempi più recenti. Quasi a compenso dell'infuriante libertinismo progressista, proprio di recente si costellano tanti e tanti casi di intelligenza e carità, che permettono veri ritratti d'Indiani, e, altra novità, questi sono talvolta degli autoritratti: gli oppressi medesimi parlano, sia pure ancora spesso attraverso mediatori; si forma una letteratura indiana.

(1969)

I.

L'AMERICA COME PROIEZIONE DELL'INGHILTERRA RINASCIMENTALE

Mentis... pedetemtim progredientis

Nell'Inghilterra rinascimentale che s'appresta a colonizzare l'America almeno due idee opposte della storia, la progressista e la retrograda, le stesse dominanti nel pensiero antico, piegano a loro somiglianza la fantasia storiografica.

In *The Sot-Weed Factor* John Barth mette in campo un libertino secentesco, Ebenezer, che elenca con amabile buffoneria «svariate teorie della storia, la retrograda sostenuta da Dante e da Esiodo; la drammatica, sostenuta dagli Ebrei e dai Padri cristiani; la progressista, sostenuta da Virgilio; la ciclica, sostenuta da Platone e dall'Ecclesiastico; l'ondulatoria, e perfino l'ipotesi vorticista, intrattenuta da un tetro neoplatonico di *Christ's College*, convinto che i cicli storici si andassero accorciando sicché a qualche non imprevedibile momento del futuro l'universo si sarebbe irrigidito e sarebbe esploso, come si reputava che l'uccello leggendario chiamato *Ouida*... volasse in circoli sempre minori fino a sparire nel suo fondamento» [1].

Il progressismo, *held by Virgil*, era stato coltivato a Roma nel tempo della repubblica declinante e del primo principato, allorché

[1] New York 1966 (I ed. 1960); p. 728: «sundry theories of history – the retrogressive, held by Dante and Hesiod; the dramatic, held by the Hebrews and the Christian fathers; the progressive, held by Virgil; the cyclical, held by Plato and Ecclesiasticus; the undulatory, and even the vortical hypothesis entertained... by a gloomy neo-Platonist of Christ's College, who

Cicerone domandava se pur esistessero uomini tanto perversi da cibarsi di ghiande dopo che s'era scoperto il grano, e Dionigi d'Alicarnasso diceva doversi all'età così progredita ogni riconoscenza; che l'umanità ferina degli albori avesse avanzato a grado a grado fino alla civiltà, era la dottrina epicurea insegnata da Lucrezio:

Usus et impigrae simul experientia mentis
Paulatim docuit pedetemtim progredientis
Sic unum quidquid paulatim protrahit aetas.

Questa antica e rinascente teoria fu racchiusa da Francis Bacon nel famigerato aforisma *veritas filia temporis*.

I popoli giovani sono barbari, spiegherà pertanto il reggitore della Nuova Atlantide di Bacon: «Non stupite della scarsa popolazione dell'America né della rozzezza e ignoranza degli abitanti; dovete infatti considerarli come un popolo giovane, almeno mill'anni più giovane del resto del mondo» [2].

Bacon reputava che il progresso seguisse norme storiche («Nella giovinezza d'uno Stato fioriscono le armi, nella sua maturità l'erudizione, e le due insieme per un certo tempo; e nell'età del declino le arti meccaniche con la mercatura») [3] e fosse incessante: il tempo avanza, perciò occorre innovare sempre, pur senza averne l'aria per non creare resistenze, rammentando che «un perverso mantenimento del costume è altrettanto turbolento... e chi riverisce troppo i tempi antichi è oggetto di scorno per quelli presenti» [4]. L'ideale è il progresso indefinito della Nuova Atlantide: «l'allargamento dei confini dell'imperio umano al fine di attuare ogni cosa possibile» [5].

believed that the cyclic periods of history were growing ever shorter and thus that at some non-unpredictable moment in the future the universe would go rigid and explode, just as the legendary bird called *Ouida*... was reputed to fly in ever-diminisching cicles until at the end he disappeared into his own fundament».

[2] *The Advancement of Learning and New Atlantis*, Oxford Un. Press 1956, p. 273: «... marvel you not at the thin population of America, nor at the rudeness and ignorance of the people; for you must account your inhabitants of America as a young people, younger a thousand years at the least than the rest of the world».

[3] *Essays*, London ed. W.H. Rouse, Londra s.d., p. 200: «In the youth of a State, arms do flourish; in the middle age of a State, learning; and the both of them together for a time; and in the declining age of a State, mechanical arts and merchandise».

[4] *Ibid.*, p. 85: «a froward retention of custom is as turbulent a thing... and they that reverence too much old times are but a scorn to the new».

[5] *The Adv.*, cit., p. 228: «the enlarging of the bounds of human empire, to the effecting of all things possible».

L'America non potrà essere che una terra di conquista.

All'opposto, sempre dall'antichità classica, proveniva la dottrina esiodea e platonica[6] che insegnava il regresso costante dall'età dell'oro o dall'Egitto nelle *Leggi* platoniche (o dall'Atlantide, nel platonico *Epimenide*), alla vita civile laica, ad un'umanità guastata dai lussi. Questo il tema, nell'autunno del Medio Evo, del prologo alla *Confessio Amantis* di John Gower, com'era stato di Chaucer:

Vita beata e pacifica e dolce
Faceva la gente del tempo andato:
Paga dei frutti che mangiava
E di ciò che largivano i campi[7].

Nel secolo elisabettiano Spenser continua la lamentazione sulle superbe e lussuose pompe, l'elogio dell'antico mondo, odiatore delle prevaricazioni e dell'orgoglio, di recente tanto dilatati (nel *Faerie Queene* 1, XII: *...th'antique world excesse and pride did hate / Such proud luxurious pompe is swollen up but late*) e canta altresì la teoria retrograda della storia (V, *Proem.* 1):

Ogni qual volta allo stato presente
L'immagine confronto del mondo antico
Quando l'età dell'uomo era nella sua aurora
E della bella virtù recava i primi bocci,
Tali disparità scopro fra quella e questo,
Che per il troppo protrarsi del suo corso
Il mondo mi pare andato fuori di sesto,
E che, aberrando ormai, peggiori di giorno in giorno[8].

L'opera del Sannazzaro alimentò la sensibilità arcadica, che si congiungeva armonicamente alle riflessioni di Montaigne; perfino

[6] In *The Debate on Primitivism in Ancient Rhetoric* E.H. Gombrich nota: «the first great philosophical opponent of the Greek faith in progress pointed to Egypt as the model, the civilization where art and ritual were one and neither was allowed to change», «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XIX, 1966.

[7] Vd. H. Fairchild, *The Noble Savage. A Study in Romantic Naturalism*, New York 1961 (I ed. 1955), p. 22: «A blisful lyf, a paisible and a swete / Ledden the people in the former age: / They helde hem payed of fruites that they ete, / With that the feldes gave them by usage».

[8] «So oft as I with state of present time, / The image of the antique world compare, / When as mans age was in its freshest prime, / And the first blossome of faire vertue bare, / Such oddes I finde twixt those and these which are, / As that through long continuance of his course, / Me seemes the world is run quite out of square, / From the first point of his appointed course, / And being once amisse, growes daily wourse and wourse».

l'avversione alle arti e lettere fu ostentata nel Rinascimento italiano e da Montaigne. Nel *Virgidemiarum* Joseph Hall parte dal sogno arcadico per flagellare il suo secolo, decaduto dal tempo in cui

Padiglione del re era il verde prato
Al riparo sicuro dell'albero ombroso

e gli uomini

Non desiderando agio, non temendo torti,
Vestiti del loro, com'erano fatti in antico,
Non temevano vergogna, non sentivano il freddo [9].

Colpevole della caduta l'orgoglio, che spense la comunione con l'animale, insegna Hall.

In uno stato arcadico forse l'America era ancora immersa, a differenza dell'Europa; tale la speranza accesa dai capitoli di Montaigne (celebri nell'Inghilterra del tempo già prima della traduzione di Fiorio del 1603) *Des Cannibales* e *Des Coches*. Pare barbaro il nuovo continente? Ma tale è per ciascuno «ce qui n'est pas de son usage»: non sono certo gli Europei, torturatori sotto ammanto di pietà, a poter censurare gl'indigeni.

Ma per quanto agli antipodi, le versioni opposte d'un progresso e d'un regresso portano nel Cinquecento e nel Seicento inglesi ad un medesimo sentimento: la storia deve essere una continua *reformation* (la parola è tematica anche fuori dell'ambito religioso, insieme a *project*). Il progressista deve progredire, ma anche chi vagheggi l'età dell'oro trascorsa invece di lodare la civiltà in cui vive, sottintende che questa si debba riformare [10]. Edmund Spen-

[9] «The kings pavilion, was the grassy greene, / Under safe shelter of the shadie treene». «Not wishing any ease, not fearing wrong: / Clad with their owne, as they were made of olde, / Not fearing shame, not feeling any cold?» (III, vv. 28-33).

[10] *Reformation*, per Cotton Mather come in genere per i puritani, significherà reazione («the first Age was the *golden* Age: to return to *that*, will make a man a Protestant, and I may add, a Puritan» egli dice riferendosi all'aurea età delle origini cristiane nella *General Introduction* ai *Magnalia Christi Americana*). *Reformation* significò nei secoli XV e XVI risanamento o sanatoria e riedificazione o correzione o controllo (nel 1523 Enrico VIII ordina che tutti gli stranieri occupati in un'arte, *mistery or handy craft*, siano sotto vigilanza, *Serche and Reformacion* delle corporazioni). Proprio per questa latitudine semantica il termine s'adatta a diventare un motto ideologico nel quale la massa può proiettare una vasta gamma di desideri confusi, illudendosi ognuno di perseguire il proprio scopo quando sia chiamato a

ser, contro questa generale tendenza, ricupera entro il nuovo ordine anglocattolico quante forme del passato si potevano salvare e proclama che «All change is perillous and all chance unsound»; ogni mutamento è periglioso ed ogni rischio stolto.

Eppure il delicato, soave Spenser, che pure, in opposizione al Bruno, per il quale Dio era il perpetuo divenire, nell'affascinante *Titaness Mutabilitie*, nata dal sangue e dalla terra, individua il Male, la perpetua insidia al senso dell'eterno e alla beatitudine [11]; lui che pure esalta la cavalleria e l'arcadica, remota antichità (l'età dell'oro; Eden; il giardino di Adone; *Fairyland*, di cui legge Guyon nella casa di Alma) di contro alla civiltà dei lussi: proprio lui si mostra figlio del suo tempo sollecitando in *Viewe of the Present State of Irelande* un terrificante progresso per l'Irlanda: esaminate a una a una le ataviche consuetudini isolane, e pur ammirando il coraggio

raccolta in nome appunto della «riforma» o civile o religiosa. La massa ereticale clandestina dei lollardi, allora in via di declino, non aveva propositi netti, una teologia precisa, ma solo una violenta e vaghissima volontà di mutare le costumanze religiose comunque, tanto che questa massa non immaginava affatto qual piega dovesse prendere la vagheggiata Riforma; la volontà di pochi può imporsi nella direzione specifica che desidera, una volta lanciata una parola d'ordine generica: un colpo di pollice dà allora la forma alla massa fermentata. James Gairdner osserva che non c'è traccia di propositi scismatici e nazionalistici fra i lollardi prima dell'azione di Enrico VIII: «I fail to see any evidence of such a feeling in the copious correspondence of the twenty years preceding. I fail to find it even in the prosecutions of heretics». (*Lollardy and the Reformation in England*, vol. I, London 1908, p. 4).

Né ebbe propositi chiari, ma solo uno zelo generico, il *concilium de emendanda Ecclesia*, istituito nel 1538.

Nel dizionario di Elyot del 1548, *reformer* è definito *he that bringeth a better facion*. Ma Ben Jonson irride in *Bartholomew Fayre* questo delirio: Rabbi Zeal of the Land Busy, concede alla bigotta di mangiare il maiale arrosto a patto che lo inghiotta «with a reformed mouth» e re Giacomo dirà del giovane Laud che è inquieto, amante degli sconquassi, chiuso al bene a furia di voler tutto portare al diapason d'una sua fantastica riforma: «he hath a restless spirit, and cannot see when matters are well, but loves to toss and change and bring things to a pitch of reformation floating in his own brain» (H.R. Trevor-Roper, *Archbishop Laud*, London 1965, p. 56).

Project è quasi altrettanto polivalente, potendo significare: piano, concezione, proposta, aspettativa o proiezione (Ben Jonson scrive in *Every Man in His Humour*: «Oh, Beauty is a Project of some power»).

Su queste sabbie mobili è edificata l'ideologia dominante del secolo, il cui prodromo s'era mostrato in una sfilata d'emblemi per le vie di Firenze nel 1513. Il Pontano l'aveva suggerita a rappresentare il secolo nuovo: su un guerriero morto si leva un fantolino dorato e ignudo, l'età dell'oro (come notò Gilbert Chinard in *L'Exotisme americain dans la littérature française au XVI siècle*, 1911). Il Pontano ispirerà il *Gouvernour* di Sir Thomas Elyot.

Renovatio era stata la parola tematica, la *«reformation»* degli umanisti italiani, svestita delle tonalità religiose gioachimite. La parola che si opporrà alle forze psichiche conturbanti evocate da *reformation* è *establishment*, che risuona a difesa della pacificazione nell'opera di John Bridges del 1587: *The Defence of the Government Established in the Church of England*.

[11] Su Spenser come avversario del Bruno: S. Evans, *A lost Poem by Edmund Spenser*, «Macmillan's Magazine», 1880; *S. as a Philosophic Poet*, in «Edinburgh Review», genn. 1885 e genn. 1905.

guerriero e l'estro dei bardi, le taccia d'essere male costumanze (*evil usages*), quanto a dire che è necessaria una *reformation*; per ottenerla basterà costringere i nativi a scegliere fra attuarla o essere accuratamente, pianificatamente sterminati.

Non stupisce invece che Bacon s'industri di farsi affidare dai sovrani l'incarico di una *reformation* del diritto inglese mediante una codificazione, perché fu ben lui a suggerire nella *New Atlantis* ciò che l'angelo maligno aveva insufflato al Faust di Marlowe:

Progredisci Fausto in quell'arte famosa
In cui l'intero tesoro della natura si serra.
Come Giove nel cielo sii tu sulla terra,
Signore e comandante di questi elementi [12].

A tal punto il desiderio di alterazioni pervade l'anima collettiva, che quando il dottor John Dee, consigliere di Elisabetta e promotore delle esplorazioni americane, si dà nel 1583 alle evocazioni spiritiche, le sue «entità» prescrivono e profetano una «General Reformation», secondo narrava Mericus Casaubonus nella sua *True and Faithfull Relation of What Passed for many yeares between Dr. John Dee and some spirits. Tending (had it Succeeded) To a General Alteration of most States and Kingdomes in the World*, stampata a Londra nel 1659.

Il pensiero libertino esalterà l'immagine dell'innocenza arcadica primordiale non come riflesso del divino che dia un orientamento all'uomo scaduto, bensì come spunto di sobillazione contro l'ordine esistente; il Malefort in *The Unnatural Combat* di Massinger, in nome delle «prime leggi», che le nuove contraddicono, si concede, con l'incesto, ogni altra libertà.

Tale inquieta volontà di «riforma» era insita nello studio e imitazione dell'antichità, quale corpo estraneo immesso nell'*ordo catholicus*: Hobbes denuncerà questo effetto nel *Leviathan* (II, XXI): «leggendo questi autori greci e romani fin dalla puerizia gli uomini hanno preso l'abitudine, con una falsa mostra di libertà, di favorire tumulti e di controllare licenziosamente le azioni dei loro sovrani e di controllare inoltre i controllori, con tale effusione di sangue che mi pare veracemente di poter dire che mai niente fu così a caro

[12] «Go forward Faustus, in that famous art / Wherein all nature's treasury is contained: / Be thou on earth as Jove is in the sky, / Lord and commander of these elements».

prezzo comprato come da parte dell'Occidente l'apprendimento della lingua latina e della greca» [13].

L'*Utopia* di Tommaso Moro, nonostante la devozione dell'autore, appartiene oggettivamente alla tendenza libertina: suscitava immaginazioni che fatalmente favorivano l'eversivo spirito di mutamento. Sir Tommaso, al momento della prova, ricusò di servire un re che di fatto, nei modi consentiti dalla storia e dal proprio istinto rapace, annientando gli ordini monastici, spianava fuor di metafora la strada alla nuova cultura che Tommaso Moro ed il suo amico Erasmo avevano suscitato e favorito.

Il Campanella mostrerà esplicite le conseguenze eventualmente celate nel testo del suo maestro («Tommaso Moro, martire recente, che scrisse la sua repubblica *Utopia* immaginaria, sul cui esempio noi abbiamo trovate le istituzioni della nostra», dice nelle *Questioni sull'Ottima Repubblica*), e oserà affermare che l'Utopia ugualitaria viene invocata ogni qual volta si domandi che la volontà divina venga fatta così in terra come in cielo. La religiosità cristiana, che lo spirito libertino non poteva sradicare, viene così messa al servizio del progresso verso l'Utopia dove ogni religione verrà tollerata (secondo già il Moro prescriveva).

I libertini, seguaci della nuova filosofia che riconduce a cause empiriche e umane ogni traccia del soprannaturale (come lamenta Lafeu in *All's Well That Ends Well*), erano divisi fra loro, a volta a volta atei o panteisti, come gli amici che accolsero a Londra il Bruno, o d'altra filosofia ancora, ma tutti convergevano nel credere ad una possibilità o necessità di progressivi emendamenti. Quanto al fine, l'Utopia di Moro e l'Atlantide di Bacon sono agli antipodi (come lo saranno lo stato di natura senz'arte né scienza vagheggiato da Rousseau, e la civiltà perfezionata e scientifica di Condorcet nel secolo dei lumi), nondimeno l'effetto di fantasie contrarie è identico: il presente va cambiato, magari a parte e perfino a dispetto d'ogni fine immediato e tangibile. Lo spirito libertino e cinico dell'età in cui, dice il Marston nella terza satira, «i nostri bei galanti si vantano/ schiavi di disordine e di lussuria» [14], il culto della

[13] «By reading of these Greek and Latin authors men from their childhood have gotten a habitude (under a false show of liberty) of favouring tumults and of licentious controlling the actions of their sovereigne and again of controlling those controllers, with the effusion of so much blood, as I think I may truly say that never was anything so dearly bought as these Westem parts have bought the learning of the Greek and Latin tongues».

[14] «Our gallants boast to be / Slaves unto riot, and lewd luxury» (vv. 47-48).

passione che pervade certo teatro elisabettiano s'alleano entrambi a quest'ansia di scoprire abusi e di provocare mutamenti, per torva esuberanza vitale o per umore atrabiliare; dirà Jago (III, 3, 146-147): «I confess, it is my nature's plague to spy into abuses», è la sua piaga lo scovare abusi.

Come nei secoli successivi gl'illuministi in nome della tolleranza imporranno con la violenza il loro reggimento civile, così un Tommaso Moro è, con tutta la sua gran mostra d'umanistica umanità, un ideologo del colonialismo: gli abitanti d'Utopia invadevano senza ritegno le altrui terre spopolate, benevolmente invitando gli spossessati a restare sotto l'egida delle leggi utopiche, stimate assai superiori. Se poi costoro erano insensibili a tanta benevolenza, venivano cacciati, se del caso, con la guerra più aspra.

«Gli uomini ideali di Moro consideravano che ci fosse giustissima causa di guerra allorché un popolo tenesse vuoto un tratto di terra senza metterlo ad alcun uso buono e profittevole, impedendone l'uso ed il possesso ad altri, che dovrebbero per legge di natura cavarne il proprio sostentamento» [15].

A queste forze s'aggiunse lo sfrenarsi della fantasia non più arginata da una cosmologia immaginabile, dopo le nuove scoperte scientifiche; questa sovversione era palese ai poeti più sensitivi, come il John Donne di *First Anniversarie* o il Drummond of Hawthornden di A *Cypress Grove*, il quale così medita sulla nuova scienza:

Sarà conoscenza? Ma ancora non siamo pervenuti ad una comprensione perfetta del minimo fiorellino, o del perché l'erba debba essere verde e non rossa. L'elemento del Fuoco (così parrebbe secondo la nostra scienza più recente) è tutto spento; l'Aria è mera Acqua rarefatta; la Terra si scopre che si muove e non sta più al centro del cosmo; né sono fisse le stelle, ma nuotano negli spazi celesti... Così le Scienze, per i diversi movimenti di questo globo che è il cervello umano, sono divenute opinioni, anzi errori, e lasciano in mille labirinti la fantasia... Ancora non siamo d'accordo sul bene supremo e sulla felicità. Forse è tutta artificiosa malizia [16].

[15] Wilcomb E. Washburn, *The Moral and Legal Justifications for Dispossessing the Indians*, in *XVII Century America*, ed. James M. Smith, Williamsburg (Virg.) 1958, p. 24: «More's ideal people considered this the most just cause of war: when any people holdeth a piece of ground void and vacant to no good or profitable use, keeping others from the use and possession of it, which, notwithstanding, by the law of nature, ought thereof to be nourished, and relieved».

[16] «Is it knowledge? But we have not yet attained to a perfect understanding of the

È questo lo sfondo di immaginazioni nuove su cui si proietteranno gl'Indiani d'America: parranno Greci e Romani arcaici redivivi a taluni, secondo vogliono i dominanti studi umanistici; esseri di natura vicini all'Utopia comunitaria e innocente a coloro che vivono immersi in sogni di Arcadie lascive e che si nutriranno degli eccitanti ragguagli del Vespucci; mere occasioni di pirateschi commerci agli avventurieri più cinici e «appassionati», foschi e perfetti modelli ai sanguinari eroi del proscenio elisabettiano.

La diffusione del Cristianesimo è un proposito che decora i traffici e l'usurpazione, ben di rado il vero fine, nonostante le dichiarazioni ostentate nelle patenti regie. Il navigatore Davis scrisse a Walsingham che se si convertivano gl'Indigeni, li si sarebbe altresì resi più civili, e così si sarebbero smaltiti i prodotti più rozzi delle manifatture laniere.

Il Rinascimento non ridestava soltanto il gusto della prosa ciceroniana, il culto delle virtù civiche e puramente umane (come nel *Toxophilus* di Ascham e ancor più nel *Governour* di Elyot), dell'erotismo come nello *Hero and Leander* e nella scena di Elena del *Doctor Faustus* di Marlowe, o il piacere delle fioriture mitologiche, il culto della fama amministrato dai letterati, il dileggio dei pedanti, ma, com'era fatale, anche l'idea dell'Impero, non quale trasmissione dell'autorità ecumenica avallata dalla Chiesa, ma quale civiltà cui i barbari si dovevano piegare, quale onore nazionale da accrescere con conquiste secondo la concezione romana pagana. La propagazione della fede si aggiungeva semplicemente ai vari artifici rettorici che dovevano esaltare l'idea della civiltà da espandere.

Così non solo il vivo Indiano viene accolto in due opposte fantasie erudite, di volta in volta apparendo arcadico o ferino, ma deve diventare una comparsa sullo scenario dell'Impero. Qualche mennonita o quacchero, eccentrico e isolato cultore delle desuete virtù d'umiltà e di mansuetudine, lo tratterà con benevolenza nel

smallest flower, and why the grass should rather be green than red. The Element of Fire (it would now seem by our latest Science) is quite put out; the Air is but Water rarified; the Earth is found to move, and is no more the centre of the Universe; Stars are not fixed, but swim in the celestial spaces... Thus Sciences, by the diverse motions of this globe of the brain of man, are become opinions, nay errors, and leave the imagination in a thousand labyrinths... We have not yet agreed about the chief good and felicity. It is perhaps, all artificial cunning». Vd. D. Masson, *Drummond of Hawthornden*, London 1873, p. 139.

secolo XVII, ma quasi mai sarà compresa in sé e per sé la sua vita complicatamente cerimoniosa, affascinata dal soprannaturale.

Il primo ragguaglio sull'America in inglese è d'un anonimo del 1511; gl'Indiani vi fanno accapponare la pelle: sono simili agli uomini primitivi di cui parlava Cicerone (*quum in agris homines passim bestiarum more vagabantur*); non hanno né re, né signore, né Dio, possiedono tutto in comune e vanno coperti di piume, come bestie senza ragione vivono mangiandosi l'un l'altro e appendono le salme per affumicarle come noi la carne di maiale («The man etethe his wyfe his chylderne as we also have seen and they hange also the bodyes or persons fleeshe in the smoke as men do with swynes fleshe») [17].

Altrettanto radicale è William Cunningham nel 1559: non hanno norma di nozze, sono sozzi e pubblici come bestie («There is no law or order observed of wedlocke; for it is lawful to have so many women as they affect, and to put them away without any daunger. They be filthy at meate, and in all secrets acts of nature, comparable to brute beasts») [18].

Nel 1582 Sir George Peckham redige un manifesto dell'imperialismo (raccolto nel terzo volume di viaggi di Richard Hakluyt) in cui le ideologie dell'epoca hanno libero corso; anzitutto è dovere cristiano accrescere il gregge dei fedeli, ma giova altresì che aumentino i territori della corona (giustamente confermandone i vetusti titoli sull'America acquisiti da re gallesi, secondo certe cronache), che si bandisca l'ozio odioso dal reame (cioé: si rimedi alle conseguenze scatenate con la soppressione dei monasteri), si riparino le città decadute, si dia sollievo ai miseri. Occorre che gl'idolatri imparino a conoscere il Cristo e che i popoli innocenti vengano difesi dai sanguinari e tirannici vicini, che infine sia abolita la diabolica usanza dei sacrifici umani.

Il diritto di commerciare con chiunque è garantito dal diritto delle genti data la naturale socievolezza («mutuall. societie and fellowshippe betweene man and man») [19]. Se la fratellanza umana obbliga i selvaggi a consentire ai traffici, le guerre fra indigeni

[17] Eduard Arber, *The First Three English Books on America*, London 1885, p. XXVII.

[18] W. Cunningham, *The cosmographical Glasse*, cit. da Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians*, London 1959, p. 99.

[19] Il domenicano Victoria fin dal 1565 aveva sostenuto come titolo di conquista degli Spagnoli sull'America lo *jus commercii*; poiché i nativi non hanno il senso della proprietà sarà giocoforza sottometterli per poter esercitare quel diritto.

daranno modo di proteggere via via la parte aggredita e, specie, d'intervenire contro i cannibali.

Una parte degli argomenti è feudale, l'altra già moderna: la rettorica della civiltà sotto pretesti cristiani e missionari, la tematica d'un doveroso incremento del benessere. Sono «moderni» perché riesumano la rettorica politica precristiana, l'apologetica imperiale romana. La scusa dei sacrifici nefandi da estirpare era stata propria dei Romani compiaciuti delle stragi nel circo; Plinio nel libro XXX, al capitolo XXIII delle *Storie Naturali*, proclamava che «non si può stimare, da quanto è grande, il debito verso i Romani che eliminarono i riti mostruosi nei quali era sommamente pio trucidare un uomo, anzi ottimo divorare uomini»: i terribili imperialisti, persecutori religiosi e torturatori del Rinascimento ripiglieranno l'argomento a proprio favore.

Richard Hakluyt presenterà alla regina un *project* per convogliare in America l'energia sprigionata dalla sediziosa inquietudine del paese: migrino i disperati, gl'indebitati, i figli di mendicanti vagabondi, i giovanotti baldi e facinorosi per mancanza di utili impieghi («valiant youths rusting and hurtful by lack of employment»); quanto ai preti puritani dello zelo indiscreto e sobillatore, che lo profondano nell'opera missionaria.

Questo piano di canalizzazione sociale che dovrebbe schiumare il paese dai più indiavolati prodotti dell'atmosfera riformatoria, sarà trasformato in ode marziale dal Drayton, il poetico arruolatore:

O coraggiose, eroiche menti
Degne della patria fama,
Che l'onore perseguite,
Andate, sottomettete,
Mentre i villani poltroni
Qui con vergogna si tengono nascosti [20].

L'onore è qui astratto dalle sue radici concrete, dalla lealtà verso il signore feudale e dalla fedeltà alla propria radice sociale (Leo Spitzer descrisse l'essenza dell'onore concreto e aristocratico nel suo esame del motto *Yo soy quien soy*), e diventa una mera parola suggestiva, come *reformation*; come questa evoca un bene indeterminato, così l'*honour* della poesia nazionalista rievoca la

[20] «You brave heroic minds / Worthy of your country's name / That honour still pursue, / Go and subdue / Whilst loitering hinds / Lurk here at home with shame».

tematica del cavaliere errante nella sua mera astrattezza, a pro di avventure dove lo spirito cavalleresco medievole non ha luogo.

L'America si colora anche di associazioni erotiche: «Come boys, Virginia longs till we share the rest of her maidenhead», grida il capitano in *Eastward Hoe*, la commedia di Marston, Chapman e Jonson; John Donne nella sua licenziosa poesia giovanile all'amante che si sveste grida «O my America!».

Purchas, il continuatore di Hakluyt, ritiene che il Nuovo Mondo sia insieme un Eden ed un luogo di legittimo sfruttamento; e non fu lecito a re Salomone commerciare con Ofir? E già le frequentissime danze degl'Indiani non sono segno di barbarie? Eppure quelle loro urla, mimesi di belve, di cui parla Purchas, forse furono la fonte del primo canto d'Ariele: segno della complicata arte con cui Shakespeare accoglie tanto la tesi della spregevole barbarie come quella dell'età dell'oro sopravvivente.

Invero Miranda parla come un colono senza illusioni:

Aborrito schiavo
Che non ricevi impronta di bontà
E sei capace d'ogni male; ebbi pietà,
Cura di farti parlare... [21]

Calibano, come i Virginiani, è costretto a ubbidire perché il demonio, dio di Sicorace sua madre, è inferiore a Prospero:

Debbo ubbidire: di tal potenza è la sua arte
Che comanderebbe al dio di mia madre, Setebos [22].

Riecheggia l'interrogazione rettorica di Purchas: come può il leopardo mutare le sue macchie, il selvaggio diventar civile? «Can a Leopard change his spots? Can a Savage remayning a Savage be civil?... And were not Caesars Britaines as Brutish as Virginians?». I Britanni erano stati come i Virginiani sono: il progresso stabilisce la qualità dei popoli. Ma altresì risuona l'idea dell'incorrotto figlio di natura nella figura di Ariele.

Molti viaggiatori avevano visto una Virginia popolata di Arieli; tanto è raccapricciante la visione degli aborigeni quali mostri ferini,

[21] «Abhorred slave / Which any print of goodness wilt not take, / Being capable of all ill, I pitied thee. / Took pains to make thee speak...».

[22] «I must obey: his Art is of such pow'r / It would controle my dam's god, Setebos».

epicureicamente e ciceronianamente aborriti, quanto soave è questa contrapposta scoperta dell'esiodea età dell'oro («Like Adam's time before he ate», dirà John Donne) in «Virginia earth's own paradise».

Il miraggio edenico diventa un buon affare per gl'investitori in società di sfruttamento coloniale. Il capitano di nave di *Eastward Hoe* magnificherà le meraviglie della Virginia ai giovinastri di Londra; Shakespeare aveva posto sulle labbra di Gonzalo il sogno dell'età dell'oro in *The Tempest* (II, 1):

> Nella comunità per via di opposti
> Attuerei ogni cosa; non ammetterei traffici
> Né magistratura; sarebbero ignote le lettere,
> Inesistenti ricchezze, povertà, servizi[23].

Arthur Barlowe, che capeggiò la spedizione del 1584 in Virginia, lasciò un ragguaglio, raccolto nel III libro di Hakluyt, dove esclama che fra quella gente soave e fedele e candida vigeva ancora l'età dell'oro («We found the people most gentle, louing, and faithfull, voide of all guile and treason, and such as live after the manner of the golden age»).

Cucinano cibi saporosi, adorano un idolo oracolare, come l'Apollo romano («of whom they aske counsel, as the Romans were wont of the Oracle of Apollo»); marciano verso la battaglia non al rullo di tamburi ed al suono di trombe, ma cantando.

Quanto all'origine dei nativi, taluni li dicevano resti delle tribù disperse d'Israele, a cominciare dal Lumnius nel *De Extremo Dei Judicio et Indorum Vocatione*, stampato a Venezia nel 1569; altri li reputavano Caldei, come Stephen Batman; o Gallesi, come il mago dottor Dee, consigliere di Elisabetta I, e come David Powel; o asiatici, come Gregorio Garcia; o Cananei, come Jean de Lery; o discendenti di Noé, come Marc Lescarbot.

La tesi che li voleva Ebrei fu la più diffusa: ne saranno persuasi Cotton Mather, John Eliot, William Penn e Samuel Sewall; Thomas Thorowgood elencherà cinquanta costumanze comuni a Indiani d'America ed Ebrei, dallo strapparsi le vesti nel dolore all'uso dei giubilei; le diversità sarebbero dovute alla dura cervice per cui

[23] «I' the commonwealth I would by contraries / Execute all things; For no kind of traffic / Would I admit; no name of magistrate; / Letters should not be known; riches, poverty, / And use of service none...».

erano degenerate le tribù. Convertirli avrebbe voluto dire adempiere i precetti delle Scritture.

Esseri ferini o da età dell'oro, Gallesi o Ebrei che fossero, gl'indigeni dovevano essere colonizzati e convertiti, per il bene di tutti.

Le patenti per la colonizzazione della Virginia nel 1606 ponevano fra gli scopi la conversione e l'incivilimento dei selvaggi («to human civility and to a settled and quiet Government»). I coloni erano persuasi di poter pacificamente recare ogni bene agli indigeni, e taluni parlano come fervorosi abitanti d'Utopia [24].

La carta della Colonia di *Massachusetts Bay* elevava a supremo fine la conversione («To win and to invite the natives of this country to the knowledge and obedience of the only true God and Saviour of mankind and the Christian faith, in our royal intention, and the adventurer's free profession is the principal end of this Plantation»).

Le ricchezze del Nuovo Mondo erano semplicemente il compenso dello zelo cristiano e civile, proclama Purchas.

Gl'indigeni sono, afferma Richard Johnson agl'inizi del secolo, simili a cervi nelle foreste, ma pure amorevoli, e meglio dell'acciaio la benevolenza saprà conquistarli, ma occorre bene salvarli da Satana.

Il Whitaker nota che i Virginiani riconoscono un Dio supremo e buono ma più temono il demonio al quale rendono culto. Sono fra loro onorati degli eremiti simili a quelli cattolici, dai quali si ottengono la pioggia, gli oggetti smarriti, le guarigioni dei malati. I sacerdoti sono stregoni («No other but such as our English witches are»).

Altrettanto parve a William Wood ed a Henry Spelman.

Il primo ad asserire nel 1612 che adorassero il demonio, come i Romani Vejovis, era stato William Strachey, segretario e annalista della Virginia, in *The Historie of Travaile into Virginia Britannica* («their chief god they worship is no other, indeed, than the divell, whom they make presentments of and shadow under the forme of an idoll, which the entitle Okeus, and whome they worship as the

[24] Perry Miller, *The Religious Impulse in the Founding of Virginia: Religion and Society in the Early Literature, William and Mary Quarterly*, III, 5, 1948, pp. 492-522. Il contatto ideale con le fantasticherie di Tommaso Moro è colto assai bene da Franca Rossi in *Le prime relazioni inglesi sulla Virginia* (in *Studi Americani*, vol. XI, Roma 1965, p. 35).

Romans did their hurtfull god Vejovis, more for feare of harm than for hope of any good») [25].

Onorano i sacerdoti versati nei misteri come gli antichi Efesini il prete di Diana («of the best, grave, lucky, well instructed in their mysteryes honoured as Diana's priest at Ephesus»). Quanto ai loro templi, hanno l'entrata aperta a oriente, sui pilastri si levano figure nere che guardano i fedeli ed in una nicchia segreta e coperta di stuoie si cela il loro dio nero, coperto di perle, operatore d'ogni male («all black with chains of pearl which doth them all the harm they suffer)».

Il buon dio non impone doveri, è il maligno, Okeus, che misura ogni azione sul metro della più severa giustizia (ma senza conoscenze filologiche, come potevano i coloni sapere se questa teologia non coincidesse con il duplice aspetto della giustizia e della misericordia di Dio nelle religioni monoteiste?).

Il tempio aborigeno è popolato da immagini di re e di demoni, sparso di tombe, vi si radunano i sacerdoti a evocare i demoni, come gli psicomanti dell'antica Grecia («In this – as the Grecian nigromancers psychomanters did use to call up spirits – eyther the priests have conference, or consult; indeed with the devill, and receive verbal answers»).

La realtà indiana è trasposta nei termini pagani grecolatini e rivivono i giudizi comuni fra i polemisti cristiani nei primi secoli: l'intellezione della realtà religiosa e della teologia indigena è così ben preclusa.

Strachey scrive dopo che la prima colonia inglese in Virginia impiantata nel 1585 era sparita, distrutta dagli indigeni. Re Powhatan era stato avvertito dai profeti che sarebbe stato soverchiato da un nemico proveniente da Chesapeake Bay. Egli aveva allora sterminato i popoli di quella contrada. Perciò i coloni inglesi vi poterono approdare senza trovare resistenze.

La prontezza nel seguire gli oracoli (d'altronde veridici) fece inorridire Strachey, che non esitò a ravvisarvi l'impronta del demonismo, quando i racconti biblici dei patriarchi gli potevano offrire casi paralleli.

L'unico che mostri qualche cautela nell'accogliere la tesi del satanismo indiano è il cattolico Padre Andrew White nella sua relazione sul Maryland, dove si astiene dal giudizio, non cono-

[25] *Hakluyt Society Works*, London 1849, p. 82 (nuova ed., London 1953).

scendo la lingua e fidandosi poco degl'interpreti protestanti [26].

Eppure l'opinione che gli aborigeni adorassero il demonio, così diffusa tra i viaggiatori, è immaginaria, come si poté accertare dalla mitologia algonchina raccolta da Leland alla fine del secolo XIX. Brinton noterà che *Kiehtan* non significa, come credettero i viaggiatori del '600, Iddio, poiché la parola *Kiehta* vuol dire soltanto «grande». Secondo i viaggiatori l'altra divinità Hobbamock o Okeus sarebbe il diavolo, ma *oke* significa la divinità o genio tutelare che appare nelle visioni, largisce la preda di caccia e cura le malattie [27].

Unico a saper narrare distesamente il primo incontro con gl'Indiani è John Smith. Figlio d'un agricoltore del Lincolnshire, nato nel 1580, è, nella sua disponibile inquietudine, uno specchio perfetto del tempo.

A quindici anni, egli dice, sta per imbarcarsi di nascosto («his mind being even set upon brave adventures, he sold his satchel, bookes, and all he had»), ma la morte del padre lo ferma.

Nel 1596, orfano e ricco, diventa apprendista presso un gran mercante. L'anno dopo va errando per la Francia. Spesi i denari, si arruola nell'esercito francese. Finita la guerra, serve in armi gli Olandesi. Soggiorna in Iscozia. Tornato a casa, in un ritiro agreste, medita Machiavelli e Marco Aurelio. Vive con un Italiano, Teodoro Polaloga. Attraversa quindi la Francia e s'imbarca su una nave di romei i quali, infuriati dalla sua eresia, lo gettano su un isolotto. Lo accoglie una nave volta ad Alessandria, ed il capitano lo prende a benvolere. Smith sbarca sulla Costa Azzurra dopo un avventuroso periplo del Levante. Assiste alla messa pontificia a Roma. Si arruola nell'esercito imperiale. In tenzone singolare uccide tre Turchi. Nel 1602, ferito su un campo della Transilvania, viene catturato. Schiavo a Costantinopoli, una giovinetta lo vagheggia. Il fratello di lei, pascià in Tartaria, cui ella lo raccomanda e confida, per dispetto lo tortura e lo getta, con una catena al collo, fra gli schiavi più vili. Sorpreso e ucciso il persecutore, Smith fugge nella Moscovia cristiana. A Lipsia il principe Sigismondo gli largisce un compenso. Dal Marocco s'imbarca e dopo molte vicissitudini marine giunge nel 1605 a Londra. Investe i guadagni nella spedizione della

[26] *A Relation of the Colony of the Lord Baron of Baltimore in Maryland*, Baltimore 1847, p. 24 (trad. dal latino di N.C. Brooks).

[27] Daniel G. Brinton, *Myths of the New World*, New York 1868.

Virginia Company, briga con l'autorità regia che mercanteggia le patenti coloniali e nel dicembre del 1606 parte infine per l'America con altri centoquaranta coloni. Accusato di complotto a bordo, viene eretta una forca per impiccarlo. Nel 1607 la compagnia sbarca a Jamestown, egli ottiene un processo e viene assolto.

Nel 1607 parte insieme a pochi compagni a trafficare con gl'Indiani. Della compagnia lui solo sopravvive, prigioniero. Uno dei compagni è stato scorticato vivo con conchiglie affilate.

L'imperatore Powhatan riceve Smith seduto su una pila di tappeti; circondato dalle sue donne e dai suoi guerrieri, gli rivolge domande.

Smith si rende prezioso specie istruendo i capricciosi Indiani nell'uso della bussola:

Ma allorché egli dimostrò per mezzo di quel rotondo gioiello la sfericità della terra e dei cieli, del sole, della luna e delle stelle; e come il sole insegua la notte attorno al mondo in perpetuo; e quanto la terra e il mare siano vasti; (quando disse) della molteplicità delle scienze, e della varietà di complessioni, e come fino ad allora fossimo stati agli antipodi, e molte altre cose del genere: tutti rimasero sbigottiti e ammirati.

Ciò nonostante dopo circa un'ora lo legarono ad un albero, e quanti potevano stargli attorno si preparavano a colpirlo. Ma come il Re alzò la mano stringendo la bussola, tutti deposero archi e frecce, e trionfalmente lo condussero a Orapaks dove fu, secondo il loro costume, festeggiato e ben trattato [28].

Per scoprire l'animo e le intenzione del capitano Smith, gl'Indiani indicono un rito. Lo fanno sedere su una stuoia in una capanna. Entra il sacerdote cosparso di olio nerastro, il capo adorno di serpenti e di donnole impagliati, con piume spenzolanti sul viso. Ulula agitando convulso una raganella, dispone un cerchio di farina attorno al fuoco; quindi tre altri irrompono dipinti di rosso e nero, gli occhi cerchiati di bianco [29]. I tre rossi-neri ballano,

[28] «But when he demonstrated by that globelike jewel the roundness of the earth and skies, the sphere of the sun, moon and stars, and how the sun did chase the night round about the world continually, the greatness of the land and sea, the diversity of motions, variety of complexions, and how we were to then antipodes, and many other suchlike matters, they all stood as amazed with admiration.

«Notwithstanding within an hour after they tied him to a tree, and as many as could stand about him prepared to shoot him. But the King holding up the compass in his hand, they all laid down their bows and arrows, and in a triumphant manner led him to Orapaks, where he was after their manner feasted and well used». Vd. *Works*, Birmingham 1884.

[29] «With most strange gestures and passions, he began his invocation, and environed the

vengono raggiunti da altri similmente acconciati e quindi tutti si mettono seduti cantando. A certi intervalli cessano e posano in terra chicchi di grano. Infine posano in terra delle verghe. Ripetono per tre giorni la cerimonia, digiunando. La cerchia di farina era la patria, la cerchia di chicchi l'Oceano («the circle of meal signified their country, the circles of corn the bound of the sea»). La cerimonia dovette testimoniare (veridicamente) contro il capitano, che venne condotto al supplizio; ma la figliola del re, Pocahontas, si buttò su di lui a salvarlo dai colpi. Il re decise di liberarlo.

Nel 1608 Smith è eletto Presidente della colonia; con poche campagne di guerra ne garantisce la pace. Ma nuovi e tumultuosi coloni sbarcati nel 1609 riaccendono il conflitto e si rivoltano contro di lui, ferendolo terribilmente. Nel 1609, è di ritorno a Londra, mentre i coloni, privati della sua guida, soccombono in gran parte alla fame. Esplora negli anni successivi la costa, cui dà il nome di Nuova Inghilterra, sempre fra ammutinamenti e miserie, guerre, pestilenze e carestie: «always in mutinies, wants, and miserie, in the midst of wars, pestilence, and famine».

Invano John Smith chiede nei suoi ultimi anni di entrare al servizio di Francis Bacon e di guidare i pellegrini puritani. Prima di morire nel 1631, diede prova di gran prosatore bizzarro, disordinato e trascinante. Ed ebbe modo nel 1616 di raccomandare alla Regina la bella Pocahontas, sua salvatrice in Virginia, ora convertita, giunta in Inghilterra con il giovane marito inglese Rolfe, festeggiata da tutti come emblema d'una conciliazione con gli indigeni convertiti.

Nimium timet qui Deo non credit. Quae videtur poena est medicina. I due aforismi cari a Smith compendiano l'insegnamento dedotto da tali e tanti frangenti e salvamenti fortunosi: un destino provvidenziale e divino, non un terrestre filo d'Arianna lo guida («It was not Ariadne's thread, but the direct line of God's providence», egli dice di una avventura altrui, ma la frase s'adatta soprattutto al nesso che lega gli straordinari eventi della sua vita).

La sua intelligenza politica fu quella propria d'un uomo astuto, riflessivo e dotato di una religiosità di stampo shakespeariano, che contemplando la terribile mutevolezza della sorte si stacca dalle vicissitudini.

fire with a circle of meal, which done, three more suchlike devils came rushing in with the like antic tricks, painted half black, half red; but all their eyes were painted white, and some red strokes like mustachos along their cheeks».

La dinamica che promuove l'Impero egli la scopre con la chiaroveggenza del Machiavelli meditato durante i ritiri dell'adolescenza. Lo stato di sovreccitazione fantastica che lo aveva spinto alle più tremende avventure era in qualche modo di tutti, e soltanto le imprese d'oltremare potevano garantire la pace a gente sì turbata, perciò dopo aver esplorato le coste dell'America settentrionale egli si rivolge a chi sente il gusto del nuovo, della conquista personale: a chi si vuol «fare» una vita da solo, partendo dal poco, per puro merito, su un suolo ottenuto a rischio della vita («Who can desire more content, than hath small meanes, or but only his merit to advance his fortunes than to tread, and plant that ground he hath purchased by the hazard of his life?»). Smith aggiunge a questi mondani, superbi incentivi il piacere di convertire («seek to convert those poore Salvages to know Christ, and humanitie»).

Che vale la vita tranquilla e domestica: «who would live at home idly (or thinke in himself any worth to live) onely to ease, drink and sleepe, and so die?».

I luoghi comuni dell'oratoria classica vengono tutti utilizzati: il tema dell'opposizione fra ignavia e audacia, di Ercole al bivio, l'argomento della fama presso i posteri, dell'amor di patria (forse che le città antiche non acquistarono potenza e gloria inviando le loro colonie oltremare?).

Che fine attende i popoli che si acquietano invece di espandersi? Non ce lo insegna forse Bisanzio espugnata dal Turco? Non è infine l'America un luogo ideale dove far affluire gli umori perniciosi del corpo sociale? E non è questa un'occasione per i ricchi di impiegare il denaro in modo da farlo fruttare, obbligando il popolo a impegnarsi, operando invece di oziare?

A Roma la cupidigia e l'estorsione dei pochi ridusse all'ozio la plebe che, potendo concedersi la contemplazione, crebbe in scaltrezza e si distrusse nelle contese di fazione [30].

Forse Smith allude al movimento di riforma dei Gracchi e poi del partito plebeo: le colonie preverranno moti analoghi in Inghilterra, oltre a far arricchire gl'investitori.

Smith non fece in tempo ad approfondire quel mondo indigeno che dai suoi succinti bozzetti appare austero, cavalleresco, dedito alle esasperazioni della terribilità. Ecco una scena che ricorda la

[30] «The meere covetousness and extortion of a few... so moved the rest, that not having any imployment but contemplation, their great judgements grew to so malice, as themselves were sufficient to destroy themselves by faction».

recitazione furibonda del teatro giapponese: gli ospiti vengono accolti da oratori che esprimono l'amore per loro con tale veemenza da sudare e cadere per terra senza fiato.

Da seguace del Machiavelli, Smith fu tratto a scrutare le istituzioni aborigene, che gli apparvero, benché barbare (egli era educato sui classici), accorte: erano minime monarchie sottomesse ad un imperatore, dove la legge non scritta e la paura reggevano la macchina politica.

Come di norma i costruttori dell'Impero britannico, il capitano Smith nota le minime variazioni di quell'elemento impalpabile e decisivo, il prestigio, così fluttuante presso gl'indigeni.

L'episodio di Pocahontas, che il capitano aveva tralasciato nelle prime versioni, fu da lui esaltato non appena ne colse il valore di simbolo politico. L'ideologia d'un meticciato imperiale era implicita in quel gesto della fanciulla, per lei così carico di destino che, cresciuta, essa si sarebbe convertita e sposata ad un bianco. Nel 1615 circolò, trascritta da Ralph Hamor, la lettera dello sposo di Pocahontas al governatore della colonia [31], in cui si protesta non mosso dagli affetti carnali ma dall'amor di patria e d'apostolato che coronano la sua condizione d'uomo incantato, irretito nel labirinto in cui la fascinazione di Pocahontas l'ha tratto, a segno di non sapersene, per spossatezza, districare.

Euphues non era stato forse un modello di nazionalista elisabettiano? La sua incarnazione in Virginia sapeva congiungere una rettorica labirintica alla volontà imperiale.

La vicenda di Pocahontas era la materia elettiva d'un mito. I Tudor avevano ravvivato, quale loro «mito delle origini», le narrazioni britanniche di Geoffrey of Monmouth e le glorie di re Artù (e John Dee aveva rivendicato all'impero elisabettiano le «terre settentrionali» come colonie arturiane), gli sfortunati Stuart rimasero

[31] «Let this my well advised protestation, which here I make betweene God and my owne conscience, be a sufficient witnesse I at the dreadfull day of judgment (when the secret of all mens harts shall be opened) to condemne one herein, if my chiefest intent and purpose be not, to strive with all my power of body and minde, in the undertaking of so mightie a matter, no way lede (so farre forth as mans weaknesse may permit) with the unbridled desire of carnall affection: but for the good of this plantation, for the honour of our countrie, for the glory of God, for my owne salvation, and for the converting to the true knowledge of God and Jesus Christ, an unbeleeving creature, namely Pokahuntas. To whom my hartie and best thoughts are, and have a long time bin so entangled, and inthralled in so intricate a laborinth, that I was ever awearied to unwinde myself thereout». Vd. *A true Discourse of the Present Estate of Virginia* (in *Narratives of Early Virginia, 1606-1625*, ed. L.G. Tyler, New York 1907).

quasi privi di un mito benché Laud evocasse la monarchia davidica, Cesare e Federico II. Ne sarà escogitato invece uno dai democratici con l'esaltazione della «democrazia sassone». La fondazione dell'impero americano creava un vuoto mitologico che la vicenda amorosa di Pocahontas avrebbe potuto colmare: c'erano l'elemento cortese, il missionario, il selvaggio, oltre alla continuità d'imperio, dato il rango di principessa della protagonista: il libertino poteva trovarvi uno sfondo nobilitante per i suoi amori esotici (la lettera di Rolfe può essere letta come una *defensio non petita*), il cristiano un incentivo a battezzare, il pioniere un crisma di autorità trasmesso *iure matrimonii*. Non a caso il mito di Pocahontas genererà poemi e drammi a non finire nell'età romantica. Ma politicamente rimane inefficiente: lo spirito libertino era di una minoranza, i più avevano una istintiva repulsione verso il meticciato [32].

Smith nota con attenzione fuggevole ma profonda le cerimonie magiche. Notò anche i rituali d'iniziazione. Si pratica ogni anno un sacrificio di fanciulli dipinti di bianco dopo danze e canti («fifteene of the properest young boyes between ten and fifteene yeares of age they painted white. Having brought them forth, the people spent the forenoon in dancing and singing about them with rattles. In the afternoone they put those children to the root of a tree. By them all men stood in a guard, every one having a bastinado in his hand...»).

Le madri li piangono ormai per morti allorché gli uomini li raccolgono sotto un albero e li sorvegliano brandendo randelli; dopo scompaiono: vengono decimati? Vengono uccisi solo in apparenza? Alcuni certo tornano iniziati, sacerdoti; forse altri, sottoposti a un'ordalia, sono stati sacrificati [33].

Lo sfondo propriamente teologico restò per il capitano Smith impenetrabile: accettò l'opinione comune che il culto indiano fosse dedicato al demonio. Nemmeno approfondì le costumanze certamente simboliche di far tre fori nelle orecchie per appendervi

[32] Una storia dei dileggi e delle oscenità cui diede origine il mito di Pocahontas è narrata, con la volontà di farne una *pucelle d'Orléans* tra Voltaire americani, da Leslie Fiedler nel capitolo *Love in the Woods* di *The Return of the Vanishing American*, New York 1968.

[33] «What els was done with the children, was not seene but they were all cast on a heape, in a valley as dead, where they made a great, feast for all the company. The werowanee being demanded the meaning of this sacrifice answered that the children were not all dead, but that the okee or Divell did sucke the blood from their left breast, who chanced to be his by lot, till they were dead, but the rest were kept in the wildernesse by the young men till nine months were expired, during which time they must not converse with any, and of these were made their priests and conjurers».

catenelle e braccialetti oppure un topo morto per la coda, oppure un serpentello che s'arriccia talvolta a baciar la bocca di chi lo porta: ne narra con brevità romana («In each ear commenly they have three great holes, whereat they hang chains, bracelets, or copper. Some of their men wear in those holes a small green and yellow coloured snake, near half a yard in length, which crawling and lapping herself about his neck oftentimes familiarly would kiss his lips. Others wear a dead rat by the tail»).

The Relation of Maryland del 1635 si oppone all'idea della guerra permanente propugnata dal capitano Smith e l'anonimo autore loda nel buon selvaggio l'osservanza della legge naturale che lo conduce a offrire le primizie dell'agricoltura, della caccia e della pesca a Dio ed a credere nell'immortalità dell'anima.

Il medesimo Maryland ispirava opposte pagine a George Alsop, sgomento dinanzi ai tatuaggi (*hieroglyphics and representations of the furies*) che gli parvero emblemi oltre che d'orsi, tigri e pantere, di diavoli. Egli non condivise l'ammirazione del capitano Smith per l'ordinamento politico, ma almeno comprese che era d'una labirintica complessità. Ci sono voluti secoli perché l'antropologia strutturale mostrasse che le parole di Alsop non erano giochi metaforici ma piane verità: tutta la perizia dello scienziato e tecnico adusato all'ottica artificiale e naturale, non basterebbe a scoprire le regole del sistema politico indigeno o il nome con cui andrebbe designato («Their Government is wrapt in so various and intricate a Laborinth that the speculativ'st Artist in the whole world, with his artificial and natural Opticks, cannot see into the rule or sway of these Indians, to distinguish what name of Government to call them by») [34].

Il pensiero libertino fu presente fin dai primordi della colonizzazione e, proprio nel cuore della colonia puritana, lo rappresentava l'avvocato Thomas Morton, insediato a Merry Mount nei pressi di Plymouth. Esso diede mano subito alla sua opera eversiva: accolse i servi fuggiaschi dei puritani, strinse amicizia con gl'indigeni ai quali, secondo Bradford, prese a vendere armi. Vasti sviluppi potevano nascere da quel modesto germe di sovversione: una coalizione d'Indiani e libertini avrebbe trasformato l'America

[34] *Narratives of Early Maryland*, New York 1910, p. 367. Sulla complessità e accortezza politica della «confederazione di Pohatan»: Nancy Laurie in *Indian Cultural Adjustement to European Civilization, in 17th Century America*, Williamsburg 1959.

nel rifugio non già dei «*God's saints*» bensì di quanti in Europa vagheggiavano insieme la memoria dell'antico paganesimo e il buon selvaggio delle terre nuove.

I puritani non esitarono a reprimere.

Morton scrive, per vilipenderli e scagionarsi, *New English Canaan*, edito nel 1632 a Londra e nel 1637 in una delle stamperie di Amsterdam che avrebbero formato l'opinione pubblica libertina dell'Europa nuova. Naturalmente Morton adotta un travestimento, protestandosi seguace della Chiesa d'Inghilterra, perseguitato dai nuovi iniqui farisei rabbiosamente attenti alla decima sulla menta e sul cumino.

In realtà egli aveva festeggiato il primo maggio, festa d'origine pagana e odiata dai puritani, erigendo un palo fiorito, quello stesso che gli eredi settecenteschi del pensiero libertino avrebbero levato sulle piazze d'Europa come «albero della libertà».

Con rullo di tamburi, spari e distribuzione di birra cominciò la festa attorno ad un pino adorno delle corna d'un caprone, con una cantata in coro ed una danza in tondo insieme alle donne indiane invitate per l'occasione.

Sul palo Morton affisse una deprimente burchiellata con l'aggiunta di qualche allusione oscena:

Sorgi Odifeo e se puoi svelare
Che significa Cariddi sotto il calco
Quando Scilla solitaria per terra
(Seduta in forma di Niobe) fu trovata
Finché la cara Anfitrite fe' sapere
Al truce Nettuno il tenore del suo pianto
E l'indusse a mandar Tritone col suono
Di tromba clamorosa, che trovò i mari
Sì pieni di proteiche forme, che l'ardita sponda
Presenta a Scilla un nuovo amante,
Forte come Sansone e altrettanto paziente.
Quanto a lui spinto così dal fato
A dar conforto a Scilla sfortunata,
Confesso sulla bella madre di Cupido
Ecco la scelta di Seogan per Scilla e basta,
Benché Scilla sia tutt'afflitta
Perché non v'ha segno di virtù mascolina [35].

[35] «Rise Oedifieus, and if thou canst unfould, / What means Caribdis underneath the mould, / When Scilla solitary on the ground, / (Sitting in forme of Niobe) was found / Till

Come genietti o furie, commenterà il puritano Bradford, al modo dei pagani alle feste di Flora, Morton con i suoi levarono il palo e fecero festa con le donne indigene, per non dire del peggio («They also set up a may-poll, drinking and dancing about it many days together, inviting the Indian women for their consorts, dancing and frisking together like so many faries, or furies, rather; and worse practices»).

L'orgia con le Indiane era il rito centrale della controreligione libertina, la vendita d'armi la sua mossa politica più minacciosa.

Morton, perfetto organizzatore della Citera atlantica, compose perfino certe canzoni in cui esaltava Imene, il nettare, i serti di fronde, l'impudicizia delle ninfe:

Fanciulle in cappotto di castoro
Da noi venite, giorno e notte sarete benvenute [16].

L'antichità classica vagheggiata dal libertinismo rinascimentale è sul punto di diventare il fulcro d'una nuova società, le protratte rozze turpitudini dei servi inglesi ubriachi sotto l'insegna stregonesca delle corna caprine hanno la loro nobilitazione letteraria tutta pronta (come più tardi per i libertini «illuminati» del Settecento) e si stringe una fraternità con gl'Indiani, una «*league of brotherhood*».

Come le Indiane pigliano l'aspetto di amadriadi, così il paesaggio della Nuova Inghilterra descritto da Morton risponde a tutti i tratti canonici del *locus amoenus* rettorico (mormorio di ruscelli, prati fioriti, ubertose convalli, fitti d'alberi opulenti attraversati da voli di tortorelle).

Proprio l'opposto dell'ingente, orrida selva che si ergeva agli occhi dei Puritani. Che cos'è mai la sensazione pura, staccata dall'ideologia e dai suoi aloni d'immagini?

La povertà indiana per Morton è un segno di purezza bucolica, sulla scorta di Montaigne:

Amphitrites darling did acquaint / Grim Neptune with the tenor of her plaint / And caused him send forth Triton with the sound, / Of Trumpet lowd, at which the seas were found, / So full of Protean formes, that the bold shore, / Presenteth Scilla a new parramore, / So strong as Sampson and so patient, / As for himselfe, directed thus, by fate, / To comfort Scilla so unfortunate, / I doe professe by Cupids beauteous mother, / Heres Seogans choise for Scilla, and no other: / Though Scilla's sick with griefe because no signe / Can there be found of vertue masculine».

[16] «Lasses in beaver coats, come away; / Ye shall be welcome to us, night and day».

Dato che i vivi abbisognano soltanto di cibi e vestiti (e non tutti in egual misura), perché non si dirà che i nativi della Nuova Inghilterra vivono riccamente non avendo bisogno né di quello né di questi: gli abiti sono il segno del peccato e più sono varie le fogge più si inganna la creatura... secondo la ragione umana guidata dal mero lume naturale questa gente fa la vita più felice e libera essendo esente dalla cure che tormentano le menti dei Cristiani [37].

Il loro regime è comunista come in Utopia, essendo tutti così amorevoli da spartire l'uso dei beni, salvo le mogli («they are so loving also that they make use of those things they enjoy – the wife onely excepted — as common goods»).

E la conclusione sarcastica prelude all'elogio di Lucifero dei libertini moderni:

Si può dire che vivano riccamente non avendo bisogno di nulla che non sia necessario e si commendano per la loro vita contenta, i più giovani retti dagli anziani, questi dagli stregoni e gli stregoni dal Diavolo e potete immaginarvi che bel reggimento si gode fra loro [38].

L'odio verso i puritani di Morton apre uno spiraglio sulla verità: appare nella sua naturale luce l'oltraggio sacrilego portato dagl'invasori ai luoghi sacri («I coloni di Plymouth... avendo oltraggiato il monumento ai morti di Pasonayessit strappandone il drappo funebre, che era poi fatto di due pelli d'orso cucite insieme e sollevate sul sepolcro... ») [39], spicca la disperata difesa degl'Indiani offesi, dopo che il loro capo ha avuto una visione sacra.

L'altro libertino, John Josselyn, in *New England Rarities Discovered* del 1672, posava uno sguardo da pittore olandese di bisbocce

«Now since it is but foode and rayment that men that live needeth (though not all alike) why should not the natives of New England be sayd to live richly having no want of either: cloaths are the badge of sinne, and the more variety of fashions is but the greater abuse of the Creature... According to humane reason guided onely by the light of nature, these people leades the more happy and freer life, being voyde of care, which torments the minds of many Christians».

[38] Ried. in Peter Forse, *Tracts and Other Papers, Relating Pincipally to the Origin, Settlement, and Progress of the Colonies in North America*, ecc. vol. II, New York 1947; p. 40: «They may be rather accompted to live richly wanting nothing that is needful; and to be commended for leading a contented life, the younger being ruled by the Elder, ruled by the Powahs, and the Powahs are ruled by the Devill, and then you may imagine what good rule is like to be amongest them».

[39] «The planters of Plymouth... having defaced the monument of the dead at Pasonayessit by taking away the hearse-cloth, which was two great bears' skins sewed together at full length, and propped up over the grave...».

sui corpi delle Indiane («generally as plump as partridges») ai quali dedicava un poema, un contrasto fra la pelle bianca e scura che era un pretesto per insinuare un cenno forse sataneggiante fra le lodi dell'epidermide fosca e liscia:

Malgrado quel che si può dire
A lusinga del biancorosa,
Gli adulatori stessi confessano
Che la tenebra fu avanti che il giorno fosse [40].

[40] «Maugre then all that can be said / In flattery of White and Red; / Those flatterers themselves must say / That darkness was before the Day».

II.

LA TEOCRAZIA GUERRIERA

Angli si fuerint Indis exempla beate vivendi

La teocrazia puritana del Massachusetts ai primordi perseguì la perfezione interiore come fine supremo d'una società civile retta integralmente dall'idea d'uno speciale patto con Dio. Non gli eventi quanto una decadenza degli animi minò l'edificio che all'inizio del secolo XVIII sopravviveva ormai prostrato: un illanguidirsi delle idee e della fede era l'impalpabile causa formale della fine, anche se quella materiale era la vita economica vieppiù attiva e laicale, sollecitata dalle mode cangianti, che furono la disperazione degli ultimi, sarcastici moralisti puritanti. Fenimore Cooper, un deista assai poco amante del puritanesimo, pure non seppe trattenere un commosso epicedio su quel mondo dove erano stati per un certo tratto ignorati disordine, miseria, bestemmia: fu, quello, un esempio di pace e rettitudine certamente inviso al padre delle nequizie, egli confessava[1].

[1] *The Works of James F. Cooper. The Wept of Wish-Ton-Wish*, New York and London, s.d. (The Knickerbocker Press), p. 4. L'opera sfata la leggenda (che sarà coniata e fatta circolare da Max Weber) di un puritanesimo rapace e pre-capitalistico: «Il puritano era frugale per abitudine e per principio più che per un'indebita nostalgia di beni terrestri. Si accontentava perciò di acquisire un fondo il cui valore stesse più nella qualità e bellezza che nell'estensione». (p. 8) «... Un uso protratto ed un lungo allenamento li avevano abituati ad una fusione degli esercizi religiosi con le occupazioni quotidiane... La devozione all'unica Somma Causa della loro vita, le abitudini austere, l'industria incessante nel tener accesa una fiamma di zelo attizzata nell'altro emisfero perché ardesse più a lungo e con maggior fulgore

Parve al testimone del declino, al Cotton Mather dei *Magnalia Christi Americana*, che non fossero nemmeno i dissensi dottrinali a distruggere la teocrazia:

Qualche piccola polemica è di quando in quando sorta fra loro nell'amministrazione della disciplina, ma i sinodi regolarmente tenuti subito rimisero in sesto ciò che s'era trovato fuori. Il loro maggior rischio e sintomo di degenerazione sta nel verificarsi della vecchia osservazione: la religione partorì la ricchezza e la figlia divorò la madre...
Ci si aspetterebbe che, con il loro arricchimento progressivo, crescesse l'ammortamento dovuto a Dio che dà la potestà di arricchire, con un più liberale mantenimento dei Suoi ministri e ordinamenti, che è il modo più probabile di salvarsi dall'apostasia... e tuttavia si corre il pericolo che gl'incanti mondani facciano loro scordare il compito che dovevano assolvere nella terra selvaggia [2].

Il sentimento della perfezione, e dunque della felicità interiore, per due generazioni aveva avuto il primato sulle ragioni secolari ed il puritano, puro pellegrino sulla terra, morto al mondo, aveva con polso saldo instaurato il suo regno teocratico, inflessibile e industre nella misura in cui egli trascendeva il mondo che veniva modellando; si sentiva come già morto («Mettetevi nelle circostanze d'un moribondo, il fiato che vi si fa corto, la laringe che raschia, gli occhi offuscati da una nube, le vostre teste madide di sudore. E poi entrate nello stato d'animo riguardo a questo mondo e all'opera da

in questo, avevano intrecciato la pratica religiosa alla massima parte delle opinioni e dei piaceri di questo popolo metafisico benché di mentalità così semplice». (pp. 12-13).

(«The Puritan... was frugal from habit and principle more than from an undue longing after wordly wealth. He contented himself, therefore, with acquiring an estate that should be valuable, rather from its quality and beauty, than from its extent». «Long use and much training had accustomed them to a blending of religious exercises with most of the employments of life... Devotion to the one great cause of their existence, austere habits, and unrelaxed industry in keeping alive a flame of zeal that had been kindled in the other hemisphere, to burn longest and brightest in this, had interwoven the practice mentioned with most of the opinions and pleasures of these metaphysical though simple-minded people»).

[2] *Ed. cit*, p. 63: «Some little *controversies* likewise have now and then arisen among them in the administration of their *discipline*; but Synods then regularly called, have usually and presently put into *joint* all that was apprehended out. Their chief *hazard* and symptom of degeneracy, is in the verification of that old observation, *Religio peperit divitias, et filia devoravit matrem*... The one would expect, that as they grew in their *estates*, they would grow in the payment of their *quitrents* unto the God who *gives them power to get wealth*, by more liberally supporting his ministers and ordinances among them; the most likely way to save them from the most miserable apostacy... nevertheless, there is danger lest the *enchantments* of the world make them to forget their errand into the wilderness».

compiervi che un tal punto di vista vi potrebbe ispirare») [3], inondato di letizia, in uno spirito di costante novità. Fondava la sua vita sulla beatitudine e per raggiungerla usava il martellamento del peccato, il terrore dell'inferno, sopprimeva i divertimenti. Era di volto austero perché assorto nella sua felicità di eletto.

Venne a contatto con gli aborigeni, ma senza ombra di fratellanza: non nella gioia spirituale, poiché gl'Indiani parvero del tutto carnali, non nella fede, poiché le dionisiache danze e pratiche degli sciamani ripugnarono al riserbo puritano, parvero uno schietto satanismo.

Nei *Records of the Colony of New Plymouth in New England* per il 1653 si afferma:

> Se gl'Indiani che non conoscono Iddio ma adorano e seguono il principe delle potenze dell'aria, seguendo odiosamente le loro brame e odiandosi l'un l'altro, diventarono insolenti e variamente nocivi a stranieri di opposta persuasione e pratica, non parrà strano a chi consideri la proporzione e armonia che di norma esistono fra l'albero e il frutto [4].

Così, impedito un contatto spirituale, poterono prevalere i motivi d'un disgusto istintivo verso un popolo diverso, la rapacità ed il disprezzo verso chi appariva privo di ogni uso civile.

Tutte queste contraddizioni puritane esplodono nella biografia di John Eliot, missionario fra gl'Indiani, scritta da Cotton Mather.

Contro quei fulvi rettili, quelle rovine dell'umanità («tawney serpents», «veriest Ruine of Mankinde»), si leva la sua metodica requisitoria: la loro vista insegni quale padrone tremendo sia il Demonio con i suoi vassalli; vivono in una terra di miniere, di ferro e rame, queste abiette creature che pur usano meri strumenti di pietra, e per moneta hanno conchigliette infilate in collanine! Come

[3] Cotton Mather, *Manuductio ad Ministerium*, cit. in Cyclone Covey, *The American Pilgrimage* (New York 1961, p. 21): insieme alle altre testimonianze su questa volontà di sentirsi morti al mondo. «Place yourself in the *Circumstances* of a *Dying Person*, your *Breath* failing, your *Throat* rattling, your *Eyes* with a dim Cloud, and your *Heads* with a damp Sweat upon them: And then entertain such Sentiments of this *World*, and of the *Work* to be done in this World, that such a *View* must needs inspire you withal».

[4] «Had the Indians whoe know not God but worshipp and walke after the prince of the power of the aire serving their hests hatefull and hating one another should grow insolent and sundrey ways injurious to strangers of contrary judgement and practise can not seem strange to any whoe duly consider what proportion and agreement there is ordenaryly betwixt the fruit and the tree».

casa bastano loro le stuoie stese sulla terra nuda, e invece d'avvolgersi in coperte si scaldano a una fiamma, per vestito poi, indossano una pelle d'animale!

La leccornia aborigena è una cucchiaiata di grano abbrustolito, che basta loro, insieme ad un sorso d'acqua, per affrontare una giornata intera di marcia. Ignorano il sale. Quanto alla loro medicina, salvo qualche specifico, essa si riduce a un bagno di vapore o a una sessione di stregoneria. Le loro terme sono un antro dove, dopo avervi suscitato un calore potente, entrano a frotte e vi seggono un'ora sudando e fumando per precipitarsi quindi in un ruscello diaccio. Ma la sessione stregonesca è la risorsa maggiore e per quella chiamano un *pow-waw*, cioè «un prete che ha con Satana maggior familiarità dei suoi vicini». Costui ruggisce e ulula e compie magie sul malato.

E che dire dell'abbondanza di legna che costoro non sanno sfruttare per farsi una flotta? E della pigrizia per cui lasciano alle donne di edificare le capanne?

Eccellono nella caccia, ma non hanno artigianato; sono meccanicamente abili, né più né meno come i castori.

Questa requisitoria, dettata dall'orgoglio per le conquiste meccaniche e tecniche, è del tutto staccata dall'afflato puritano che pervade la pura esaltazione della santità di John Eliot in quest'opera costellata di notazioni sì soavi e teologicamente accorte («La condotta d'un uomo nella sua casa è una parte o almeno un segno del suo comportamento nella Casa di Dio» [5], dove l'inciso è pregnante di significati: l'ottemperanza e insieme la superiorità alla legge erano proprie del puritano, cui le norme sono segni e prove, non scopi della vita devota).

Nella requisitoria invece si scatena l'uomo aspro, superbamente proteso ad un ideale di sviluppo tecnico, cui è indifferente o spregevole la vita interiore di chi non abbia i conforti pratici della civiltà.

Eppure, forse che, inermi e privi di tecnica come sono, gl'Indiani hanno una qualche tradizione spirituale? Sì, «hanno un po' osservato i movimenti degli astri, fra i quali m'ha stupito scoprire che hanno sempre chiamato l'Orsa Maggiore *Paukunnawaw*, che vuol dire proprio Orsa. Ma per il resto hanno poche tradizioni se

[5] « A Man's Carriage in his own House is a part, or at least a sign, of his due Deportment in the House of God».

pure ne hanno degne di nota»[6]. Credono divino tutto ciò che susciti effetti singolari, e ogni evento attribuiscono a ira o favore divino: «come in tempi di calamità fanno una danza o giornata di stravaganti, ridicole devozioni al loro dio; così in tempi di prosperità parimenti celebrano una festa in cui si scambiano doni»[7].

Narrano che il loro dio maggiore cavò l'uomo e la donna da un sasso, ma, insoddisfatto, li spezzò, cavandoli in seguito invece da un albero.

«E quando li attende una qualche impresa di gran peso, è d'uso fra loro riunire assemblee durante le quali, dopo certi riti diabolici, appare loro un demonio»[8]. Così, consigliati dai demoni evocati, agiscono. Nelle guerre, poiché i cani dei coloni ululando al loro furtivo approccio, li mettevano nei guai, essi sacrificavano un cane al demonio, dopo di che per qualche mese i cani inglesi non li molestavano più («no English dog would bark at an Indian for divers months ensuing»).

Cotton Mather, seppure pervaso di spirito puritano, cela già un animo illuminista, o, se si preferisce, lascia affiorare una contraddizione, frequente nel puritano, tra il suo culto della ricchezza spirituale e l'adesione agl'ideali formulati da Francis Bacon e incarnati nella *Royal Society*, alla dottrina del progresso civile.

Nella perorazione contro gl'Indiani inetti a creare una civiltà manifatturiera, nelle stesse considerazioni di un John Eliot sul nesso fra conversione e progresso economico, si trova in germe lo spirito che detterà ad un Lyman Whiting, nel 1855, il proclama: «Come le colonne d'Ercole, l'Istruzione e la Religione definiscono e difendono la strada del Commercio»[9].

Il contatto con gl'Indiani agisce come un trauma, svelando ciò che il puritano ormai è a dispetto di sé: legato alla ideologia del

[6] «They have somewhat observed the motions of the *Stars*; among which it has been surprising unto me to find that they have always called Charles's Wain by the name of *Paukunnawaw*, or *the Bear*, which is the name whereby Europeans also have distinguished it. Moreover, they have little, if any, traditions among them worthy of our notice».

[7] «As in a time of calamity, they keep a dance, or a day of extravagant ridiculous devotions to their god; so in a time of prosperity they likewise have a *feast*, wherein, they also make presents one unto another».

[8] «And when they have any weighty undertaking before them, it is an usual thing for them to have their assemblies, wherein, after the usage of some diabolical rites, a devil appears unto them».

[9] *Address Before the Society for the Promotion of Collegiate and Theological Education*, New York 1855, cit. in Walter A. Agard, *Cassios in the Midwest Frontier*, in Wyman e

progresso più che alle virtù evangeliche, preda di furie istintivamente razziali. Un essere misto e tormentato, debole dunque, come Cotton Mather, rappresenta la massa, tutta avversa agl'Indiani, assai meglio dei caratteri saldi e maturi.

Il trauma è riconoscibile da un tratto stilistico che sarà proprio delle descrizioni popolari puritane degl'Indiani: la coazione all'epiteto denigratorio automatico. Il trauma pietrifica nell'iterazione.

Un nemico libertino e monarchico dei puritani, William Byrd, insinua che la loro avversione fosse una attrazione sensuale così eccessiva da atterrirli, da farli temere la perdita di tutti i capisaldi della loro esistenza se mai avessero ceduto: «Questi santi sentirono la stessa avversione alla carnagione color rame degl'Indiani degli avventurieri di Virginia, i quali a nessun patto volevano contrarre unioni su loro temendo forse, come gli Ebrei antichi, di essere tratti all'idolatria da quelle donne straniere» [10].

I maggiori teologi ignorarono la realtà umana degl'Indiani. Essa entra nella tessitura dei sermoni di Thomas Hooker soltanto per fornigli qualche metafora crudelmente, in lui così serafico, guerriera [11]. I poeti quasi non li menzionano.

Si racimolano pochi versi che fanno eccezione. Quelli latini del reverendo William Morell (che era però anglicano), venuto con un'esigua compagnia nel 1623 a Wessagusset e ben presto di ritorno in patria, dove stampò il suo poema in esametri *Nova Anglia* nel 1625 [12]. Loda la terra ferace:

Felix frugiferis sulcis, simul aequore felix;
Praedis perdives variis, et flumine dives
Axe satis calidus, rigidoque a frigore tutus.

Con quale diritto l'occupavano gl'indigeni crudeli e vilissimi? («wondrous cruell, strangely base and vile»), viventi in specie di porcili («houses like to sties»)? Qualche bellezza si coglie negli

Kroeber, *The Frontier in Perspective*, Madison, Wis. 1957. «Like the pillars of Hercules, Education and Religion define and defend the path of Trade».

[10] *William Byrd's Histories of the Dividing Line Betwixt Virginia and North Carolina*, ed. W.K. Boyd, Raleigh 1929. «These Saints conceived the same Aversion to the Copper Complexion of the Natives, with that of the first Adventurers in Virginia, who would, on no Terms, contract Alliances with them, afraid perhaps, like the Jews of Old, lest they might be drawn into Idolatry by those Strange women».

[11] E. Zolla, *Stile di Thomas Hooker*, in «Studi Americani», n. 11, 1967.

[12] Ristampa in *Massachusetts Hist. Soc. Collections First Series*, I, pp. 125-139.

ornamenti tessuti dalle loro donne («rare stories, princes, people, kingdomes, towers») ma la loro musica è lugubre:

Litera cuncta licet latet hos, modulamina quaedam
Fistula disparibus calamis facit, est et agrestis
Musica vicis iis, minime jucunda, sonoris
Obtusisque sonis ablectans pectora, sensus,
Atque suas aures, artis sublimis inanes.

Si deve sperare tuttavia di redimere quella triste barbarie; Morell esorta gl'Inglesi a offrire un esempio di devozione che trascini e converta:

Si mea barbaricae prosint conamina genti;
Si valet Anglicanis incompta placere poësis,
Et sibi perfacilis hac reddere gente potentes,
Assiduosque pios sibi persuadere colonos;
Si doceat primi vitam victumque parentis.
Angli si fuerint Indis exempla beate
Vivendi, capiant quibus ardua limina coeli,
Omnia succedunt votis; modulamina spero
Haec mea sublimis fuerint praesagia regni.

Del puritano Michael Wigglesworth verso la fine del secolo rimane non un gesto di ripugnanza e di degnazione anglicana come quello di Morell, bensì un cenno di orrore e di fretta in *God's Controversy with New England*, dove le sponde del Massachusetts prima che vi approdino i pellegrini appaiono:

Una desolata ululante landa
Da nessuno abitata
Salvo dai demoni d'inferno e dai bruti
Adoratori di demoni [13].

L'isola di Sicorace e di Calibano prima dello sbarco di Prospero.

La feccia dell'Inghilterra colse le primizie del contatto con gl'Indiani; l'oratoria di Sir Ferdinando Gorges ai Comuni aveva già nel 1621 deplorato gli scellerati pescatori e mercanti: «anzitutto

[13] «A waste and howling wilderness, / Where none inhabited / But hellish fiends, and brutish men / That devils worshipped».

sono quanto a maniere e condotta peggio dei selvaggi stessi, giacciono spudoratamente e apertamente con le donne, insegnano agli uomini a ubriacarsi, bestemmiando il nome del Signore, e ad accapigliarsi nella ubriachezza... inoltre ingannano e frodano i selvaggi nel commercio e nei traffici» [14].

I puritani dèl canto loro partivano dall'Olanda persuasi d'incontrare «uomini selvaggi e brutali che s'aggirano ben poco diversi dalle bestie selvagge» [15]. William Bradford dice noto il gusto che gl'indigeni prendevano a scorticare, ad amputare le vittime vive, un membro dopo l'altro per arrostirli e mangiarseli via via («flaying some alive with the shells of fishes, cutting off members and points of others by piecemeal and broiling on the coals, eat the collops of their flesh in their sight whilst they live»). Invero le sevizie vigenti in Inghilterra non erano da meno, né lo erano quelle spagnole, sicché la comunità puritana affrontò il rischio americano.

Per il puritano, a differenza di un John Smith o d'un Morton, la Nuova Inghilterra è una desolata lugubre terra di bruti, secondo dice Bradford. Eppure nelle prime esplorazioni dell'orrida landa, nel fitto d'alberi denudati dal gelo, i coloni appena sbarcati pur scoprono tracce di pietà: scorgono da lungi alcuni Indiani intenti a dividere dei pesci, tentano di raggiungerli, e seguendone le orme sulla sabbia giungono ai limiti della foresta dove s'apre un sentiero, ed ecco un cimitero cintato da una palizzata con tombe più sontuose di quelle lasciate in Inghilterra.

Qualche radura nella foresta mostra segni di passati coltivi: dunque la caccia, la pesca, l'agricoltura sporadica costituivano la povera economia, ed il culto sontuoso dei morti la particolare pietà.

Una pestilenza aveva spopolato il Massachusetts giusto prima dello sbarco puritano: Cotton Mather commenterà che così le foreste erano state liberate da quelle nocive creature a pro d'una schiatta migliore («the woods were almost cleared of those pernicious creatures, to make room for a better growth») [16].

Eppure un Indiano, Squanto, salverà i pellegrini minacciati

[14] Cit. in Charles F. Adams, *Three Episodes of Massachusetts History*, I, Boston-New York 1903, p. 128: «first in their manners and behaviour they are worse than the very Savages, impudently and openly lying with their Women, teaching their Men to drinke drunke, to sweare and blaspheme the name of God, and in their drunken humour to fall together by the eares... besides, they cozen and abuse the Savages in trading and trafficking».

[15] «Salvage and brutish men which range up and down, little otherwise than the wild beasts».

[16] *Magnalia Christi Americana*, I, II, 6.

dalla carestia. Nella vicenda, che sarà celebrata ogni anno al *Thanksgiving Day*, Bradford ravvisa la mano di Dio, ma non sente alcuna riconoscenza verso l'Indiano il quale «fu uno strumento speciale mandato da Dio a loro beneficio, di là delle loro aspettative. Egli insegnò come piantare il grano, dove pescare e procurarsi altri beni, e fu loro guida conducendoli nei luoghi sconosciuti per il loro profitto» [17].

Squanto era stato rapito da una nave inglese ed era poi riuscito a tornarsene in patria; forse lo sconforto per la peste che aveva decimato il suo popolo lo persuase a unirsi agli Inglesi [18].

Ricorse in seguito a ogni intrigo per restar l'unico mediatore fra i suoi e gl'immigrati: gl'Inglesi lasciarono che egli ed un altro loro collaboratore si emulassero invidiosamente.

Bradford annota che i suoi amici inglesi, che ricevettero i suoi beni in eredità, sentirono la sua perdita.

Tale l'animo di Bradford. Altrettanto o più gelido ancora sarà Cotton Mather che nei *Magnalia*, oltre a rallegrarsi delle epidemie, racconta il primo orripilante incontro dei coloni («l'aspetto e gli urli di quei truci selvaggi non infondevano meno terrore che se essi fossero veri e propri demoni») [19], la «particolare provvidenza» che assisterà i puritani nei loro incontri con gli sparuti e provati indigeni:

> Pare che questo Squanto, avendo detto ai suoi conterranei quanto fosse facile ad un gran monarca come re Giacomo annientarli tutti, se avessero fatto del male a uno solo del suo popolo, proseguì atterrendoli con una rodomontata ridicola, cui credettero, dicendo che gl'Inglesi celavano la pestilenza in un cantina (dove si tenevano le polveri) e che la potevano lasciar andare a talento, in modo da provocare un disastro pari a quello cagionato dal contagio qualche anno prima. Era, la sua, lingua d'un cane che profittava ad un Lazzaro infermo e povero [20].

[17] «Was a spetiall instrument sent by God for their good beyond their expectation. He directed them how to set their corne, where to take fish and to procure other commodities, and was also their pilott in bringing them to unknowne places for their profitt».

[18] Così immagina Charles Francis Adams in *Three Episodes of Massachusetts History*, cit., pp. 28-29. La storiografia puritana intorno ai rapporti con gl'Indiani è esaminata in ogni suo tratto nell'opera di G. Spini *Autobiografia della giovane America*, Torino 1968.

[19] *Op. cit.*, p. 52: «The very *looks* and *shouts* of those *grim salvages*, had not muche less of terrour in them, than if they had been so many devils».

[20] «It seems this unlucky Squanto having told his countrymen how easie it was for so great a monarch as K. James to destroy them all, if they should hurt any of his people, he went on to terrifie them with a ridiculous *rhodomantado*, which they believed, that this peoples kept the *plague* in a cellar (where they kept their powder), and could at their

Altra provvidenza divina assiste allorquando una congiura d'Indiani viene stornata:

Massasoit, il capo della parte meridionale, essendo caduto malato, il governatore di Plymouth pregò due gentiluomini, fra i quali uno era il signor Winslow, di visitare quel poverello che dopo un lungo viaggio essi trovarono in punto di morte con una torma di stregoni infernali che tentavano di guarirlo con i loro inefficaci incantesimi e ululati. Presa un po' di medicina inglese, egli tornò subito in sé e così riacquistando la salute perduta, pagò i suoi medici inglesi come primo onorario con una confessione del complotto fra varie nazioni indiane per annientare gl'Inglesi [21].

Ridicoli quando amici, detestabili quando ostili, nessun favore possono aspettarsi dunque gl'Indiani. Rari sono i casi in cui questa puritana parete di ghiaccio cede e permette qualche naturale amabilità.

Per prevenire un complotto indiano contro l'avamposto di Wessagusset, Miles Standish trucidò i guerrieri indigeni nel 1623, e dopo d'allora la colonia di Plymouth Bay ebbe pace. L'azione suscitò un lamento: da Leida il pastore della chiesa di Plymouth, John Robinson, scriveva a Bradford:

Che cosa felice sarebbe stata se ne aveste convertiti alcuni prima di ammazzarne... Mi direte che meritavano la loro sorte. Lo concedo; ma dopo quali provocazioni e sollecitazioni da parte di quei cristiani peggio che pagani. È altresì piuttosto glorioso agli occhi degli uomini che piacevole a Dio o conveniente a cristiani, essere il terrore di gente misera e barbara; e invero temo che, date queste occasioni, altri siano indotti a comportarsi con violenza [22].

pleasure let it loose to make such havock among them, as the distemper had already made among them a few years before. His was the *tongue* of a dog made useful to a feebly and sickly Lazarus!». *Op. cit.*, p. 56.

[21] *Op. cit.*, p. 58: «Massasoit, the southern Sachim, falling sick, the Governour of Plymouth desired a couple of gentlemen, whereat one was that godd man, Mr Winslow to visit this poor Sachim; whom after their long journey they found lying at the point of death with a crue of hellish Powaws, using their ineffectual spells and howls, about him to recover him. Upon the taking of some English physick, he presently revived; and thus regaining his lost health, the fees he paid his English doctors were, a *confession of the plot among several nations of the Indians to destroy the English*».

[22] «How happy a thing had it been, if you had converted some before you had killed any... You will say they deserved it. I grant it; but upon what provocations and invitements by those heathenish Christians?... It is also a thing more glorious in men's eyes, than pleasing

Lo stesso raro sentire incredibilmente libero da ferocia manifestarono i capi religiosi nel 1640, secondo narra il diario di John Winthrop:

Ricevemmo una lettera dai magistrati del Connecticut i quali dichiaravano il loro dispiacere per coloro che avrebbero voluto sradicati gl'Indiani per essere della razza maledetta di Cam, e il loro desiderio di trovarci d'accordo con loro nel cercare di guadagnarceli con la giustizia e la bontà [23].

Lo stesso spirito di benevolenza rischiara *A Memorial Relating to the Kenneblak Indians*, in cui nel 1721 Samuel Sewall tenta d'opporsi alla disumanità imperante.

La letteratura suscitata dalla guerra di Filippo, il re indiano, mostra nella sua peggiore crudezza l'odio contro l'Indiano, con la squallida, iterativa clausola stilistica degli epiteti denigratori (*barbarous... cruel... savage*). Hubbard varia tra *faithless and ungrateful, bloudy and deceitful monsters, perfidious, cruel and hellish monsters.*

A nessuno viene in mente che re Filippo reagisse ai torti subiti; semmai erano la presenza dei quaccheri o la mancanza di fede ad aver fatto adirare Iddio. Peter Folger prescriveva:

Se in verità a Dio ci volgiamo,
Egli dissiperà la Sua Ira,
Piglierà la Sua Verga
Per buttarla tra le fiamme.
Cerchiamo dunque il peccato
Per cui Dio ci punisce
E una volta trovato, buttiamolo via
Aborrendone sempre mai [24].

Il capitano Winthrop componeva versi altrettanto brutti:

in God's, or convenient for Christians, to be a terror to poor, barbarous people; and indeed I am afraid lest, by these occasions, others should be drawn to affect a kind of ruffling course in the world».

[23] *Winthrop's Journal*, New York 1908, vol. II, p. 18: «We received a letter from the magistrates at Connecticut declaring their dislike of such as would have the Indians rooted out as being of the cursed race of Ham, and their desire of our mutual accord in seeking to gain them by justice and kindness».

[24] «If we then truly turn to God, / He will remove his Ire, / And will forthwith take his Rod, / And cast it into Fire. / Let us then search what is the Sin / That God doth punish for; / And when found out cast it away, / And ever it abhor».

Péntiti dunque e non spingerti così in alto,
Ma sii umiliato e tosto vedrai gl'Indiani in fuga.
Sciame di mosche, possono levarsi a infastidire una
[Nazione,
Sì, ratti e topi, o sciami di pidocchi possono distruggere
[una Nazione [25].

Increase Mather stabilisce un'armonia perfetta tra il destino storico e l'interiorità puritana: nel 1637 i Pequod erano stati battuti perché un possente spirito di preghiera e fede allora vibrava («a mighty Spirit of Prayer and faith then stirring»); la fede della prima generazione aveva preservato la pace, ma la seconda ha peccato, donde i lutti e le sventure [26].

Allorché un quacchero di Salem, Thomas Maule, osa difendere gl'Indiani guidati da re Filippo [27], Cotton Mather nel *Decennium Luctuosum* ne censura le opinioni teologiche con mossa dilatoria, si scandalizza all'asserzione che sia stregone chiunque abbia in sé un «corpo di peccato» o che il demonio, il peccato, la morte non siano sostanziali; quindi gli getta addosso una pura e semplice serqua d'imprecazioni, come soffocato dall'orrore perché il quacchero osa scrivere che: «Dio ha ben compensato gli abitanti della Nuova Inghilterra per le loro azioni ingiuste verso i nativi Indiani che ora Egli ha permesso li compensassero in misura tre volte maggiore di sangue, fuoco e spada» [28].

Maule rammenta gli eccidi di Indiani commessi all'inizio dell'insediamento; Cotton Mather non ha altra risorsa che l'urlo ed un ricatto sentimentale: «E le ceneri dei nostri padri vilmente sono imbrattate, come da una bestia orinante, da uno che forse non si fermerebbe alla furfanteria di fare altrettanto al loro battesimo stesso» [29].

[25] Vd. Douglas Edward Leach, *Flintock and Tomahawk*, New York 1958, pp. 192 ss. «Repent therefore, and do no more advance thyself so high, / But humbled be, and thou shalt see these Indians soon wyll dy. / A swarm of flies, they may arise, a Nation to annoy, / Yea Rats and Mice, or Swarms of Lice a Nation may destroy».

[26] Richard S. Dunn, in *17th Century America*, cit., p. 112.

[27] *Truth Held Forth and Maintained* (New York 1695), e *New England Persecutors Mauled with Their Own Weapons* (New York 1697).

[28] «God hath well Rewarded the Inhabitants of New-England, for their Unrighteous Dealings, towards the Native Indians, who now the Lord hath suffered to Reward the Inhabitants, with a treble measure ol Blood, by Fire and Sword».

[29] *Narratives of the Indian Wars*, cit., pp. 278-279: «Thus are the Ashes of our Fathers vilely staled upon, by one, who perhaps would not stick at the Villainy of doing as much upon their Baptism it self».

Increase e Cotton Mather proiettano la lotta sullo sfondo dell'Antico Testamento, identificando i puritani con Israele lottatore in Canaan (senza badare alla contraddizione in cui cadevano, data la teoria che gl'Indiani facevano parte delle tribù smarrite d'Israele). Nel secondo libro dei *Magnalia* Cotton trasforma la vicenda in un pretto episodio biblico: re Filippo è visitato da un sogno in cui si vede prigioniero degli Inglesi come l'uomo nell'esercito di Midian; subito dopo viene assalito e ucciso, sicché nel luogo medesimo dove complottò e perpetrò il suo male, questo Agar è squartato, le sue mani sono recate in trionfo a Boston, la testa a Plymouth: Dio manda la testa del leviatano per la festa di rendimento di grazie («the head of a leviathan for a thankesgiving feast»).

Così Increase Mather aveva narrato come tutti i capi indiani levatisi a lottare contro «Israele nel deserto» fossero stati puniti da Dio. Ma un caso spicca fra molti, la morte di Squanto il quale, raccontò Increase Mather, ebbe la visione del Dio degli Inglesi in forma di ministro, il quale gl'intimò di non bere più rum, di osservare il riposo domenicale e di seguire le norme dell'equità: se ubbidiva, avrebbe ottenuto il Paradiso. «Ma questo preteso Dio nulla gli disse di Gesù Cristo. Eppure l'apparizione ebbe un tale effetto su Squanto che cessò d'ubriacarsi, divenne uno stretto osservante del giorno sabbatico, anzi ne fece un giorno di digiuno, ascoltando i sermoni dei ministri inglesi e fu sempre giusto nel suo agire» [30].

In seguito lo spettro medesimo riapparve intimando a Squanto il suicidio, cui garantì sarebbe seguita la resurrezione e la vita perpetua.

Dapprima la moglie e gli amici riescono a dissuaderlo, ma in seguito egli cede, impiccandosi.

Il pastore William Hubbard nella sua *Narrative of Troubles with the Indians in New-England*, uscita nel 1677 a Boston, narra con la consueta freddezza le guerre di re Filippo. I *netops*, amici indiani dei coloni, sono ammirati per la loro destrezza e furbizia in

[30] *Remarkable Providences*, 1684; ed. London, 1890, p. 255: «But this pretended God said nothing to him about Jesus Christ. However, this apparition so wrought upon Squanto as that he left his drunkenness, and became a strict observer of the Sabbath day: yea, so that he always kept it as a day of fast, and would hear the English ministers preach, and was very just in his dealing».

guerra, ma disprezzati per la barbarie che li accomuna ai loro conterranei.

Le torture che infliggono ai prigionieri suscitano le lagrime inglesi, ma la visione d'un ribelle torturato, costretto a ballare mentre gli vengono strappate le dita delle mani e dei piedi, capace di sopportare tutto con indifferenza grandiosa, suscita in Hubbard non l'ammirazione ma i soliti epiteti («this unsensible and hardened monster»).

Mentre Increase Mather si astrae dalle passioni e diventa insensibile per discernere un disegno tutto divino nella storia, di cui Inglesi e Indiani sono meri tramiti, e connette le vicende esteriori allo stato delle anime, la insensibilità di Hubbard è d'una meschinità umanamente partigiana; egli informa che gl'Inglesi lasciano torturare dagli ausiliari i prigionieri per non essere scortesi («lest by a denial they might disoblige their Indian friends»).

John Underhill, soldato di professione, emigrato nel 1630, descrivendo la guerra contro i Pequod in *Newes from America* (1638), affronta la domanda forse non rara: perché i puritani sono così furibondi? I cristiani non dovrebbero mostrare misericordia e compassione? Risponde che gl'Indiani sono efferati, che la Scrittura talvolta ordina di uccidere fin le donne e i bambini. Altre volte forse essa intima di fare diversamente; non è il caso di discuterne: «avevamo abbastanza luce della parola divina in noi per fare quel che facemmo» («we will not dispute it now. We had sufficient light from the word of God for our proceedings»).

Questo «lume dal Verbo» che sorregge i guerrieri puritani s'è visto splendere sontuoso e sinistro nella descrizione crudele della morte di re Filippo al barocco e rettorico culmine della *History of King Philip's War* di Increase Mather.

L'abbandono serafico raccomandato dai sermoni puritani può degenerare in avallo d'ogni crudeltà o spergiuro: l'esercito ed il parlamento puritani erano abituati a giustificare ogni loro atto come frutto di divine ispirazioni, e Butler poteva scrivere in *Hudibras*:

Perché infrangere la fede giurata e mentire
Sono soltanto una sorta di mortificazione,
Una virtù da santi... [31]

[31] «... For breaking of a faith and lying, / Is but a kind of selfdenying, / A saint-like virtue... » (vv. 33-35, II).

Un critico indignato stava del resto spiando i puritani tra le loro stesse fila.

Edward Randolph, inviato segreto del re inglese, scrisse che la guerra era dovuta, a detta di taluni, all'imprudente zelo di magistrati che vollero convertire gl'Indigeni prima d'incivilirli, imponendo la stretta osservanza delle leggi puritane a gente licenziosa, aizzata fra l'altro all'ubriachezza, a una plebe assetata di lucro. Un'ammenda colpiva gli ubriachi, ma gl'indigeni preferivano le frustate, sicché si commutò la pena in lavori forzati, donde la furia popolare e la guerra.

Altri attribuiscono a mene di gesuiti l'improvvisa sedizione, altri ancora ai torti subiti da re Filippo, cui erano state estorte le terre.

Randolph, nemico dei puritani, aggiunge che essi, invece di spiegarsi con queste cause la sventura, la imputano alle mode stravaganti, alla diserzione delle loro funzioni religiose, alla presenza dei quaccheri. Dio avrebbe usato gl'Indiani per punire tali oltraggi.

Ma la colpa è piuttosto dell'imprudente concessione di armi agl'Indiani e della costituzione di milizie d'indigeni convertiti, svelatisi poi fra i più barbari nemici.

Causa la guerra sono morti gli uomini più leali alla corona, mentre i membri della chiesa ebbero agio di starsene a casa, sibila l'informatore del re [32].

A distanza d'un secolo il primo poema epico d'America verrà scritto dall'epigono del puritanesimo in un modo del tutto ostile e illuministico: il nipote di Jonathan Edwards, Timothy Dwight, rinarrerà la prima guerra dei suoi antenati [33]; come torna a vibrare nei suoi versi l'orrore antico verso la progenie diabolica che aveva sfidato il nuovo Israele, così nei suoi trattati la teologia calvinista tenta l'ultima sortita contro il deismo dominante. La scena d'orrore diabolico è cantata forse con maggiore obbedienza alla moda gotica che alla puritana austerità e il villaggio indiano pare uno dei castelli degli Appennini cattolici evocati dalla fantasia truculenta dei narratori illuministi:

[32] In *American History Told by Contemporaries*, ed. A.B. Hart, vol. 1, New York 1897, pp. 458-460.

[33] *The Destruction of the Pequods*, New York 1794.

Lontano nell'impervia tenebra del bosco tortuoso,
Nel castello solitario, bruno in un crepuscolo atroce,
Spesso spiravano sbudellati i prigionieri;
Si levavano frequenti attorno alla vuota tomba
Gli scalpi in fila, ed i bianchi ossami stavano sparsi.
E intorno al bimbo strappato al grembo, che arrostiva.
Lo stregone di ululati la fosca dimora empiva;
Grida e preci a mezzanotte chiamavano il dio del male.
Però adesso né orridi riti né fascini robusti
Taciteranno per incanto gli squilli della guerra
[imminente [34].

[34] «Far in the wildering wood's impervious gloom / A lonely castle, brown with twilight dread, / Where oft the embowelled captive met his doom, / And frequent heaved, around the hollow tomb, / Scalps hung in rows, and whitening bones were strew'd; / Where, round the broiling babe, fresh from the womb, / With howls the Powaw fill'd the dark abode, / And screams and midnight prayers invoked the evil god. / But now no awful rites, nor potent spell, / To silence charmed the peals of coming war».

III.

MISSIONARI, DEMONOLOGI E PRIGIONIERI PURITANI

Nella letteratura puritana una particolare pleiade si dedicò agl'Indiani: i missionari, John Eliot, Experience Mayhew e David Brainerd.

John Eliot, immigrato a Boston nel 1631, benché vissuto da giovane accanto a Thomas Hooker, il mistico teorico della lotta alla fantasticheria e della perfetta letizia, fu di spiritualità diligente ma mediocre, ordinato ma senza veemenza. L'esteriorità severa dei maestri puritani spesso celava un animo rovente e tutto proteso a cogliere le voci sottili dell'ispirazione divina, ma in Eliot quell'austera freddezza è penetrata nell'interiorità, anche i suoi sentimenti recano l'impronta della laboriosa modestia: anche nell'intimo, è un semplice buon padre di famiglia.

Fu tra coloro che condannarono Anne Hutcheson, cui rimproverava la pretesa di ricevere rivelazioni da Dio.

Della violenza mentale con cui i puritani si avventavano al regno dei cieli a lui era rimasta soltanto una reliquia, la persuasione che, essendo gl'Indiani di ceppo ebraico, convertendoli si sarebbe costretta ad avverarsi la profezia sul Secondo Avvento, previsto per la conversione d'Israele (una speciale ossessione dei puritani: fu uno di loro, il Gouge, a stampare nel 1621 l'anonimo *The World's Great Restauration or Calling of the Jews* dove era annunciato un impero mondiale ebraico dopo la conversione di quel popolo, il che provocò l'ira di re Giacomo, cui parve un reato di lesa maestà).

Sulla discendenza degl'Indiani dalle tribù disperse al tempo di Esdra, Eliot non aveva dubbi. La convinzione era così diffusa che John White, uno dei fondatori del Massachusetts, si rammaricava per il nome Salem dato al porto della gran baia perché il nome indigeno Naumkeag già era ebraico: *Nahum Keike*, ovvero «seno di consolazione» [1].

Non si ha però notizia di molti tentativi sistematici di far quadrare la persuasione d'essere loro, i puritani, il vero Israele (o resto d'Israele) in fuga dall'Egitto anglicano, con quest'altra, sull'ebraicità indiana. È vero che l'opera di Thorowgood recava a epigrafe un passo del commento di San Girolamo a Isaia che aggiustava tutto: «*Aethiopes vertuntur in filios Dei, si egerint penitentiam, et filii Dei in Aethiopes si in profundum venerint peccatorum*».

Alla conversione degl'Indiani Eliot si accinse con la prudenza di buon padre di famiglia, compilando prima una grammatica dei dialetti algonchini del Massachusetts, quindi incominciando, nel 1646, la predicazione.

Nel suo primo sermone in lingua indigena, basato su un passo di Ezechiele (XXXVII, 9, 10), Eliot enunciò i dieci comandamenti. Le domande degl'Indiani furono: come fosse possibile conoscere il Cristo; se poteva il Cristo comprendere orazioni in lingua indigena; se in altri tempi gl'Inglesi erano ignari di cose sacre quanto loro; come potesse esserci un'immagine di Dio, dato il divieto d'idolatria; se, dato il secondo comandamento, il figlio buono di padre malvagio recherà offesa a Dio; come mai il mondo è così popoloso nonostante il diluvio.

Eliot domandò a sua volta se avrebbero voluto veder Dio, ed essi risposero che Egli era da scorgere «con l'anima che sta dentro». Quel primo dialogo si concluse con l'unanime decisione di edificare una città dove vivere secondo le norme rivelate.

Ad un secondo incontro essi domandarono come mai, essendo comune il Padre celeste, gl'Inglesi differiscono talmente dagl'Indiani nelle conoscenze religiose, ed Eliot rispose con un compendio di storia universale. Quindi domandarono come servire Iddio, ed Eliot insegnò il metodo puritano, secondo l'aveva esposto il suo maestro Hooker: prima occorreva avere una piena coscienza della

[1] Truman Nelson, *The Puritans of Massachusetts: From Egypt to the Promised Land*, in «Judaism», Spring 1967.

propria indegnità, quindi implorare l'immeritata e immeritabile misericordia, e infine individuare la volontà di Dio al modo che un fantolino tenta di capire ciò che vuole da lui il padre. Quarta domanda: perché l'acqua marina è salsa e quella d'entroterra dolce: Eliot s'appellò all'imperscrutabile decreto di Dio, ma aggiunse tuttavia qualche spiegazione scientifica. Così si sforzò di insegnare, rispondendo ad una domanda sulla distribuzione dell'acqua sulla terra (tema d'una operetta latina di Dante), la sfericità del globo. Alla fine dell'incontro, al momento della preghiera, uno degl'Indiani scoppiò in pianto.

Al terzo convegno Eliot parlò del demonio e le domande furono: se fosse lecito pregarlo, che s'intendesse per umiliazione, che cosa fosse uno spirito, se si dovesse dar retta ai segni.

C'era bisogno di predicatori colti per rispondere a domande come: se primo a essere creato fosse l'uomo o il demonio, se il demonio dimora in noi come noi in una casa, quale fu il primo peccato del demonio, perché Dio non uccide il demonio che rende così malvagi tutti gli uomini, vista la Sua onnipotenza.

I missionari puritani erano grandemente confortati da tali segni dell'opera dello Spirito mediante la parola («of the working of the Spirit by the word on them»).

Si formò in Inghilterra una letteratura di opuscoli sull'attività missionaria pieni di confessioni, sermoni, discorsi dal letto di morte dei convertiti; ne nacque la figura di Friday in *Robinson Crusoe* [2].

Eliot veniva penetrando grazie alle interrogazioni dei catecumeni il mondo indiano; colui che gli aveva domandato se fosse lecito pregare il diavolo era padre di stregoni, che si persuasero ad abbandonare la loro vita. Alla «stregoneria», egli nota, si era chiamati da un sogno o dalla visione di un serpente, e per due giorni la tribù festeggiava la vocazione con danze [3].

Eliot era persuaso che soltanto incivilendo si potesse evangelizzare. Nel tesserne l'elogio funebre, John Danforth scriverà che invano si spera fiorisca la pianta della grazia nelle foreste selvagge («in forests where civility can't live») [4]. Nel loro nuovo villaggio i

[2] Raccolte da J. Paul Hunter, in *Friday as a Convert: Defoe and the Accounts of Indian Missionaries*, in «The Review of English Studies», Oxford, August 1964, XIV, 55.
[3] J.S., *The Clear Sun-shine of the Gospel Breaking Forth upon the Indians in New England*, London 1648 (rept. *Mass. Hist. Society Collections*, 3rd series, IV, 1834).
[4] Convers Francis, *op. cit.*, p. 67.

convertiti di Eliot divennero industriosi e mercantili, rinunciando al gioco d'azzardo (i teologi puritani lo chiamavano una prostituzione della provvidenza divina) ed alle cure sciamaniche. Allorché i pagani li dileggiarono perché nonostante la conversione erano poveri come prima, Eliot spiegò che di due specie sono i doni divini: i minori e visibili, ed il massimo: la sapienza esperta delle cose celesti; grazie a questa si ottengono anche quelli, infatti nella misura in cui essi diverranno più saggi e migliori cristiani, saranno più industriosi e ordinati, e allora avranno vestiti migliori, case più comode ed altro ancora.

Le donne, divenute filatrici, osavano far domande come: «Se mio marito prega ed io non dico niente, ma tuttavia il mio cuore segue ciò che dice, prego anch'io?» («yet my heart goes along with what he says, do I pray?»).

Ma è Thomas Shephard ad annotare le domande più attente: come si riconoscono gl'iniqui; se il corpo è rinchiuso in una scatola di ferro e questa viene gettata nel fuoco, come ne uscirà l'anima; perché Iddio non diede a tutti un cuore buono; come si poteva discernere quando la fede era buona e buona la preghiera.

Una strana dottrina circolava: che le verità annunciate da Eliot già erano note in tempi passati, ma si erano perdute, gl'Indiani si erano come addormentati. Il Parkman spiegherà la misteriosa teoria come un insegnamento delle missioni cattoliche, altri la dirà dovuta ad un gruppo di naufraghi francesi, quasi non fosse più semplice accettarla come veridica tradizione.

Una delle domande dei catecumeni era stata: perché i coloni avessero perso tanto tempo prima di convertirli. Eliot aveva risposto che essi soltanto ora si disponevano ad ascoltare la Parola; in realtà l'impresa puritana era ormai fallita ed Eliot desiderava rinnovare l'utopia con il materiale umano (reputato) vergine dei catecumeni.

Egli sospirava per gl'Inglesi il giorno benedetto quando la parola di Dio sarà loro costituzione e codice («their Magna Charta and chief law-book»), e tutti gli uomini di legge dovranno essere teologi per studiarsi le Scritture (in una delle lettere annesse a *The Light appearing more and more Towards the Perfect Day, or a Farther Discovery of the Present State of the Indians* di Whitfield, uscito a Londra nel 1651). Ma sperava di attuare quel sogno primariamente con gl'Indiani. Il testo programmatico della nuova

utopia teocratica fu *The Christian Commonwealth* uscito a Londra nel 1659 [5].

Ma come attuare questa teocrazia, se i popoli preferivano la luce stellare delle loro norme al Sole della Scrittura? Soltanto gl'Indiani perfettamente vergini e passivi si sarebbero piegati a tutti i dettami divini. La prosa modesta di Eliot quasi tocca l'enfasi: saranno retti intieramente dalla Scrittura in ogni cosa, sia in materia ecclesiastica che civile: Dio sarà legislatore, giudice, re, ed a questo ordinamento Egli condurrà il mondo intero («the Lord shall be their lawgiver, the Lord shall be their judge, the Lord shall be their King, and unto that frame the Lord will bring all the world ere he hath done»).

L'esempio di una comunità teocratica assoluta sarà, vaticina Eliot, irresistibile; intanto nel 1651 egli incomincia la fondazione di Natick, il nuovo villaggio di *praying Indians*, ispirandosi alle norme mosaiche, e gli par di vedere sparsi ossami riunirsi in uno scheletro.

Gli Indiani andavano accostandosi al cuore della teologia calvinista; già si domandavano se Iddio conoscesse chi si sarebbe pentito, e quale non dovette essere l'esultanza puritana di Eliot allorché interrogò la sua comunità su che cosa comprovasse l'origine divina della Scrittura e gli fu risposto che essa mutava i cuori infondendo sapienza e umiltà. Più volte furono consultati gli interpreti per accertare l'esattezza della versione. Poi Eliot domandò che cosa fosse il peccato, e gli risposero che esiste un peccato radicale dovuto ad un cuore iniquo ed un peccato attuale, che è la violazione della legge di Dio.

Di lì a poco questi entusiasmi si estingueranno: i cronisti della guerra di re Filippo hanno solo parole di spregio per i *praying Indians* anche se il predicatore indigeno, Sosoman, fu la prima vittima di Re Filippo.

Fra gli apostoli degl'Indiani Daniel Gookin, soldato immigrato dalla Virginia nel 1644, ravvisa nello sterminio dei pagani la mano di Dio, sdegnato al loro rifiuto del Vangelo: non avevano i Narragansetts preteso come clausola di pace la proibizione delle attività missionarie? I convertiti, astuti com'erano per natura («subtle and wily»), furono alleati fidati dei puritani, ma il clamore animoso crebbe nel popolo non solo contro di loro ma perfino

[5] Vd. Vernon L. Parrington, *American Dreams. A Study of American Utopias*, New York 1964.

contro gl'Inglesi che si mostrassero verso di loro caritatevoli, specie contro Eliot.

Questo spirito crudele non è forse promosso da Satana per impedire le conversioni? [6]

Con Gookin prende inizio la tradizione che suddivide gl'Indiani in buoni (i convertiti al puritanesimo ora, con Cooper quelli di tendenze deiste) e malvagi, come i Maquas, gente di guerra e rapina («greatly addicted to war, spoil and rapine») che canta tutto il tempo, anche in prigionia.

A Martha's Vineyard certi quaccheri tentano di convertire gl'Indiani puritani insegnando che «avevano dentro di sé una luce sufficiente a guidarli verso la felicità». Ma un Indiano li redarguisce: «Ci raccontate d'una luce dentro di noi che ci guiderà alla salvezza; ma la nostra esperienza c'insegna che noi siamo tenebra e corruzione e ogni sorta di male è nell'interno dei nostri cuori» [7].

David Brainerd attraversò verso i vent'anni l'esperienza della notte oscura; privato d'ogni conforto, si sentiva dannato, finché ebbe la rivelazione d'un'improvvisa letizia ed ogni cosa gli apparve diversa, il tempo cessò di scorrere.

A venticinque cominciò a predicare in una comunità di Indiani convertiti a Kent e la Società missionaria di New York gli affidò la chiesa di Kanaumeck nel 1743. Era ammalato e assalito da dubbi sull'efficacia dell'apostolato, attratto dalla morte: («I longed for death beyond measure», annotava nel diario).

Gl'Indiani lo ascoltavano con riverenza, ma i bianchi che frequentavano il luogo erano biechi e volgari: «Oh what a hell it would be to live with such people!», la dannazione a che cos'altro poteva somigliare se non una vita accanto a loro?

E quale dono divino, era l'essere diverso!

Egli volgeva questo salutare disprezzo anche alla propria debolezza, annotando:

La notte passai un po' di tempo istruendo la mia misera gente. Oh che Dio compassioni le anime loro! Pensai che se Dio dicesse: Cessa di provvedere a questa vita perché tra pochi giorni uscirai dal tempo per

[6] *History of the Christian Indians*, in *Transactions and Collections of the American Antiquarian Society*, Cambridge (Mass.) 1836.

[7] «They had a light within them, that was sufficient guide to happiness». «You tell us of a light within us, that will guide us to salvation; but our experience tells us that we are darkness and corruption, and all manner of evil within our hearts».

entrare nell'eternità, la mia anima farebbe salti di gioia. Sempre sento un grande agio allorquando Dio prospetta nella mia mente la morte e le cose dell'aldilà.

Caddi ai piedi del Signore e lamentai la mia inerzia, desolazione, viltà, e mi sentii colpevole di omicidio per aver parlato come avevo fatto ad anime immortali... [8].

Quale puritana sapienza nel portare all'esasperazione lo sconforto, il martellamento della propria anima! Brainerd sa sollecitarsi alle divine rivelazioni, come in questa giornata del 1742:

Martedì, 21 dicembre. Ebbi il senso della mia inadeguatezza sia a svolgere qualsiasi lavoro pubblico o impresa quanto a vivere per Dio. Andai a cavallo a Derby e vi predicai. Piacque a Dio di darmi una dolcissima assistenza e dilatazione, e permettermi di parlare con soave, tenera potenza ed energia. Dopo avemmo una serata piacevole di canto e di preghiera. Dio mi concesse di pregare con spiritualità e dolcezza come faccio da tempo. La mente mi parve scaricarsi della sensibilità e dell'immaginazione, e in certa misura fu ammessa all'immateriale regno degli spiriti. Questa giornata fu, confido, per infinita bontà resa assai profittevole a certuni fra noi, facendo avanzare nella santità e conformità a Dio le nostre anime; la gloria vada a Lui per sempre. Amen. *Che benedizione diventare sempre più come Dio!* [9].

Anche negl'Indiani Brainerd procura di sollecitare gli stessi movimenti. Il suo interprete pareva non recare nella sua mente nessuna impronta di religiosità; un giorno sì, pareva toccato dalla Grazia, ma per tornare quindi alla freddezza consueta; caduto malato, si domandò che cosa dovesse fare per salvarsi e vide allora

[8] «At night I spent some time in instructing my poor people. Oh, that God would pity their souls! I thought that if God should say, Cease making any provisions for this life, for you shall in a few days go out of time into eternity, my soul would leap for joy. I always feel comfortably when God realizes death and the things of another world to my mind». «I fell down before the Lord and groaned under my deadness, barrenness, vileness, and felt as if I was guilty of some murder in speaking to immortal souls in the manner I had done... ».

[9] *The Life and Diary of David Brainerd* by J. Edwards, Chicago s.d., p. 60: «Tuesday, December 21. Had a sense of my insufficiency for any public work and business, as well as to live to God. I rode over to Derby and preached there. It pleased God to give me very sweet assistance and enlargement and to enable me to speak with a soft, tender power and energy. We had afterwards a confortable evening in singing and prayer. God enabled me to pray with as much spirituality and sweetness as I have done for some time. My mind seemed to be unloaded of sense and imagination and was in measure let into the immaterial world of spirits. This day was, I trust, through infinite goodness, made very profitable to a number of us, to advance our souls in holiness and conformity to God; the glory be to Him forever. Amen. *How blessed it is to grow more and more like God!*».

ergerglisi dinanzi una montagna: stava spingendosi verso il cielo, così gli pareva, ma la strada era affiancata da rovi, così strettamente che non riusciva ad avanzare d'un palmo. Infine scopre che con il suo solo potere non riesce a valicare gli ostacoli, incomincia a sentire la sua peccaminosità ed ecco, la dialettica puritana opera: è diventato un altro uomo. Una stolida vecchia ha anche lei una visione e di colpo è edotta di cose spirituali; Brainerd sussurra a se stesso che soltanto uno spirito, buono o iniquo, potrebbe spiegare questo superamento della natura.

Ma non vediamo stagliarsi altre figure nelle pagine del diario, e da *Divine Grace Displayed* si ricava la visione di gente dimorante in fetide capanne fragorose di strilli infantili che nessuno reprime, d'un popolo fanciullescamente riluttante a fissare l'attenzione, abituato a vivere alla giornata senza darsi cura dell'aldilà. Le domande indiane sono spesso le stesse fatte a Eliot; fra le altre: perché Dio non aveva perdonato senza esigere il sacrificio del Figlio? Era estranea agl'Indiani l'idea che si fosse peccatori pur senza aver commesso un reato.

Ma un giorno Brainerd incontra degl'Indiani che accolgono con rapimento i suoi sermoni: nel 1745, a Crockweeksung, la sua vita muta radicalmente: su nemmeno quaranta, tre gridavano fra le lagrime amarissime, «tutti come un sol uomo parvero straziati nell'anima da quanto volevano fermare l'attenzione sul Cristo... I più erano commossi, molti sconvolti; alcuni pochi non potevano né andare né restare, ma stavano bocconi per terra, come trafitti al cuore, gridando senza tregua mercé» [10].

È come se la visione d'un Dio che chiama desiderosamente gli uomini inetti a raggiungerlo avesse acceso la religiosità tutta dionisiaca dell'Indiano. Durante il battesimo di questi convertiti si anima finalmente agli occhi di Brainerd la loro figura: la loro vicendevole tenerezza nella nuova letizia è plastica e commovente.

Così spiccano gl'Indiani pagani «dimoranti nell'ombra di morte», fra i quali Brainerd viaggia lungo il Susquehanna, specie gli sciamani che tentano di cogliere lo spirito di malattia aleggiante sulla contrada urlando e contorcendosi, passandosi nervosamente le mani sulla faccia per poi tendere le braccia come scongiurando, a dita tese, sbuffando una sorta di nebbia, prosternandosi e buttan-

Ibid., p. 331: «They all, as one, seemed in an agony of soul to obtain an interest in Christ... Most were much affected, and many in great distress; some few could neither go nor stand, but lay flat on the ground, as if pierced at heart, crying incessantly for mercy».

dosi infine per terra (così avevano fatto i convertiti di Crockweeksung, sentendo palesarsi una nuova presenza invisibile). Brainerd prova orrore e sgomento, procura di guardarli compassionevolmente, ma più avanti s'imbatterà in un'apparizione mirabile: una maschera orrenda e multicolore sopra una pelle d'orso avanza verso di lui al ritmo d'una raganella terrificante: è un sacerdote indiano che vuole restaurare l'antica fede e la tradizione, smarrita da quando i bianchi hanno introdotto l'alcool.

È come se Brainerd incontrasse il proprio doppio indiano; forse si accorgeva in cuor suo d'essere anche lui un sopravvissuto, un reazionario restauratore del puritanesimo declinante [11].

I due discorrono a lungo e l'indigeno narra che, sdegnando il mondo corrotto, s'era ritirato a vita eremitica, ma Dio l'aveva visitato nella solitudine esortandolo a prodigarsi per il popolo, restaurando l'antico culto. Molte verità cristiane esposte da Brainerd il sacerdote approva come simili alle rivelazioni da lui avute, ma nega l'esistenza di Satana come contraria alla tradizione autentica da lui seguita.

Un uomo serio e religioso!, esclama fra sé Brainerd allontanandosi.

I convertiti venivano intanto acquistando la quiete e la temperanza puritana, pagavano i debiti, abbandonavano l'alcool, rinunciavano al divorzio. Ma dopo quelle esperienze così vivide, che avevano dissipato il senso di distanza dalle cose, di squallore, così tipiche del tisico, la malattia prese a consumare Brainerd con la rapidità consueta all'ultima fase:

> Dopo il sacramento quasi non riuscivo a tornare a casa... Giacqui dolorante fino a una cert'ora di sera e poi fui in grado di star seduto a discorrere con amici. Oh, come fu spesa questa giornata in preghiere e lodi fra il mio amato popolo! Lo si udiva tutta la mattina prima del culto pubblico e tutta la sera fin verso mezzanotte, che pregava e cantava le lodi di Dio... l'anima mia fu rinfrescata benché il corpo fosse debole [12].

Egli deve infine abbandonare la missione: un anno di delizia spirituale, confortato dall'amore devoto della diciottenne figlia di

[11] E. Zolla, *Le origini del trascendentalismo*, Roma 1963, pp. 27-28, dove è citato il passo di Brainerd sul memorabile incontro.

[12] «After the sacrament, I could scarcely get home... I lay in pain till some time in the evening; and then was able to sit up and discourse with friends. O, how was this day spent in prayers and praises among my dear people! One might hear them all the morning before

Jonathan Edwards, gli è ancora concesso. A lei dirà in punto di morte: «Consenti a partirti da me? Io consento a partirmi da te». («Are you willing to part with me? I am willing to part with you...»), componendo una scena di capezzale tutta edificante, perfettamente puritana, simile a quella della morte della prima moglie di Cotton Mather, quando questi aveva rinunciato all'immenso conforto di tenerla per mano a significare la loro adesione alla volontà divina.

Un mirabile sermone di Jonathan Edwards terminò le cerimonie funebri e concluse questa tragedia d'uno spirito austero in lotta contro un corpo dal quale emanavano una volontà di morte ed un senso di desolazione. Gl'Indiani formarono la corale che intonò i canti funebri [13].

Nel sommo mistico Edwards ci si aspetterebbe almeno traccia dei sentimenti, non si dice della santa canadese Marie de l'Incarnation, ma del probo quacchero Woolman nei suoi rapporti con gl'Indiani; viceversa nulla traspare di vivo e fruttuoso dai suoi scritti. Egli narra che Brainerd gli insegnò la compassione verso gl'Indiani, trascinati in America da Satana per creare un reame tutto demoniaco e sottratto all'influsso cristiano; si cura in una lettera di raccomandare l'insegnamento dell'inglese ai fanciulli indigeni, ma subito lo attrae, mentre scrive, l'idea di una pedagogia intesa a far ragionare i fanciulli di cose sacre, svestendoli a poco a poco della loro timidezza; si cominci a educarli assai per tempo, soprattutto alla musica sacra, che intenerisce il cuore, armonizza gli affetti e dà il gusto delle cose superiori. Così si potranno svellere dalla rozzezza e dalla sudiceria della vita selvaggia («coarseness, and filth, and degradation») [14]. Forse la desolata e guasta umanità indigena di Stockbridge altro non poteva ispirare che un'onesta lotta contro i loro sfruttatori, non un'opera che fosse pervasa della loro presenza [15].

Spetterà a Experience Mayhew di penetrare il cuore e delineare la vita dei convertiti nelle sue biografie d'Indiani, ma queste appartengono già ad una letteratura di stampo indiano.

public worship, and in the evening till near midnight, praying and singing praises to God... My soul was refreshed, though my body was weak».

[13] William B.O. Peabody, *Life of David Brainerd*, New York 1856.

[14] Alfred O. Aldridge, *Jonathan Edwards*, New York 1964, pp. 43 ss.

[15] Perry Miller nella sua biografia (J.E. Cleveland-New York 1963) tenta qualche raccordo fra l'esperienza degli anni di Stockbridge e le opere sulla natura della volontà scritte in quel periodo, ma sono indizi fragilissimi.

Nel *Bonifacius, an Essay Upon the Good* Cotton Mather, annunciando l'avvenuto sterminio degli ultimi indigeni pagani nella Nuova Inghilterra, ricorda le colonie dei convertiti pei quali, dopo la Bibbia, altri libri di devozione sono stati tradotti: «e che pregano e predicano, senza guida perché tutto fanno col cuore, ma secondo ortodossia, e in tal modo che perfino i fanciulli di dodici anni vanno a riscontrare le prove scritturali, e salmeggiano con melodie assai migliori delle inglesi» [16].

Usciva a Londra nel 1634 *New England's Prospect* [17], opera d'un arguto William Wood, altrimenti ignoto. È l'unico spiraglio che ci mostri quanto di nobile e soave fosse nel carattere degl'indigeni: non tollerano le scenate facinorose o provocatorie e sono sgomenti quando gl'Inglesi vi cadono («such is the mild temper of their spirits»).

Wood riconosce arduo a penetrarsi il mondo religioso degl'indigeni; crede tuttavia che il loro dio buono, Ketan, largisca le messi come una sorta di Cerere, doni il bel tempo, la pioggia e le guarigioni. Ma il culto eminente sarebbe quello dei negromanti o *powaws*, capaci di far ardere l'acqua, muovere le rocce, danzare gli alberi e trasformarsi essi stessi in pure fiamme, anche se si obietta che questi sono inganni ottici («but, it may be objected, this is but *deceptio visus*»). Di certo però non è dovuta a suggestione l'altra abilità attribuita allo stregone Visscannawa, che d'inverno, quando non si trova traccia di verzura, brucia una foglia vecchia e, immergendone le ceneri nell'acqua, produce una nuova foglia, verde.

Questa è una delle asserzioni comuni fra gli alchimisti d'Europa; la fece sua il fratello di Henry Vaughan, Thomas, nella *Anthroposophia theomagica*; la natura è una fenice che sa risorgere dalle ceneri, insegnava Sir Thomas Browne.

La visione di forme vive rinascenti dalle ceneri ossessionerà ancora la fantasia di Lovecraft, che premette a *The Case of C.D. Ward* l'epigrafe del Borellus: «I sali essenziali degli animali possono essere preparati e conservati in modo che un uomo ingegnoso può

[16] *Bonifacius*, Cambridge (Mass.) 1966; p. 155: «... the pertinent *prayers* and (*sine monitore, quia de pectore*) the orthodox *sermons* (at the hearing whereof, the very children of a dozen years old will readily turn to the proofs), and the singing of *psalms*, with a melody outdoing many of the English, in their meetings, have been frequently observed with admiration».

[17] Riedito nel 1898 a cura di E.M. Boynton.

avere tutta un'arca di Noè nel suo studio e alzare la bella forma di un animale dalle sue ceneri a talento»[18].

L'indiano di Wood sarebbe perfino capace di risuscitare da una morta pelle un vivo serpente.

Dunque fin dai primordi della colonia si sentì che esisteva un nesso assai stretto fra le pratiche sciamaniche ed i procedimenti alchemici d'Europa.

La Nuova Inghilterra aveva una scuola alchemica e ospitò, come stranamente intuì, senza prova, Hawthorne, uno degli adepti più famosi dell'arte, Ireneo Filalete[19].

William Wood è quasi sempre faceto, specie quando descrive la terribilità dei capi:

Ma un capo con un colibrì all'orecchio per pendente, un falco nero all'occipite a guisa di piuma, scoiattoli per catena d'oro, una bella riserva di conchiglie a cingergli i lombi, l'arco in pugno, il turcasso sulla schiena, con sei marmocchi indiani ignudi alle calcagna come guardia, si crede di poco inferiore al gran Can e non esiterà a dire che è tutt'uno con re Carlo. Crede di poter buttar giù castelli col soffio e conquistar reami con la fantasia[20].

Con la stessa baldanza descrisse una sessione terapeutica sciamanica: il *powaw* siede e «gli altri Indiani prestano orecchio attentamente alle sue imprecazioni e invocazioni, e dopo aver dato fiato a molti muggiti e lamenti, egli fa una pausa; allora tutti gli ascoltatori ad una voce levano un breve canto: ciò fatto, lo stregone continua le sue imprecazioni, a volte ruggendo come un orso, altre volte lamentandosi come un cavallo moribondo, sbavando come un cinghiale inseguito, battendosi il petto nudo e le cosce con furia da pazzo. Così andrà avanti a volte per una mezza giornata, spolmo-

[18] H.S. Lovecraft, *At the Mountains of Madness*, Arkham House 1964; p. 101: «The essential Saltes of Animals may be so prepared and preserved, that an ingenious Man may have the whole ark of Noah in his own studie and raise the fine shape of an animal out of its ashes at his pleasure».

[19] Vd. E. Zolla, *Septimius Felton e la letteratura alchemica inglese e americana*, in *Rivista di Estetica*, Torino 1967, I; e *Un alchimista bostoniano e l'immaginazione organica*, *ibid.*, I, 1968.

[20] «But a sagamore with a humbird in his ear for a pendant, a black hawk in his occiput for his plume, mowhackees for his gold chain, good store of wampompaege begirting his loins, his bow in his hand, his quiver at his back, with six naked Indian spatterlashes at his heels for his guard, thinks himself little inferior to the great Chan; he will not stick to say, he is all one with King Charles. He thinks he can blow down castles with his breath, and conquer kingdoms with his conceit».

nandosi, smagrendo per le gran sudate, affliggendosi il corpo in questo culto diabolico»[21]. Ma così spesso si guariscono i malati e si conferma l'autorità del clero.

Tali loro cerimoniali, nota Wood, sono ormai quasi abbandonati, poiché gl'Inglesi ad essi sono refrattari e pur paiono forniti d'ogni bene, anzi da quando si sono insediati, forse grazie ai loro ordinati coltivi, la furia dei cieli si è ammansita, si è attenuata la frequenza delle folgori, sono state scongiurate le lunghe siccità. Dinanzi ad una così salda fortuna, il popolo indiano ha abbandonato i suoi sacerdoti, convertendosi al Dio inglese.

La medesima rassicurazione forniva Thomas Lechford, il primo avvocato di Boston, in un volume che stampò a Londra nel 1642, *Plain Dealing: or, News from New-England.*

I sacerdoti indiani, che sono stregoni («Powahes, or Priests, which are Witches»), in certe ricorrenze praticano il loro culto, che ora chiamano preghiera: «Lo stregone si affanna nei suoi incantesimi sudando e spossandosi al massimo, fino all'estasi»[22]. Ma non riescono a operare incantesimi se ci sono Inglesi presenti né agl'Inglesi paiono capaci di recar danno («as I have been credibly informed»).

I ragguagli sono simili a quelli virginiani, propria del diverso ambiente è forse l'insistenza sull'inefficacia della magia indigena sugl'Inglesi.

La stessa preoccupazione si avverte in Edward Johnson. In uno stile popolare e perciò ornato, secondo osserva Perry Miller (soltanto il clero aveva acquistato con lo studio la semplicità), egli raccontò la storia dell'insediamento nel *Wonder-Working Providence of Sions Saviour* (stampato a Londra nel 1654).

Il Cristo figura all'inizio del libro come un re che lancia un proclama per adunare i puritani, e pare tornato il piglio popolano di certe allocuzioni di *Piers Plowman*. Il demonio domina viceversa gl'Indiani e li tiene soggiogati con la paura brutale, salvo che dà ai suoi ministri la facoltà di guarire ogni tanto gl'infermi:

[21] «The rest of the Indians give attentive audience to his imprecations and invocations, and after the violent expression of many a hideous bellowing and groaning, he makes a stop, and then all the auditors with one voice utter a short canto; which done, the powaw still proceeds in his invocations, sometimes roaring like a bear, other times groaning like a dying horse, foaming at the mouth like a chased boar, smiting on his naked breast and thighs with such a violence as if he were mad. Thus will he continue sometimes half a day; spending his lungs, sweating out his fat, and tormenting his body in this diabolical worship».

[22] «The Powaw labours himself in his incantations, to extreme sweating and wearinesse, even to extasie».

Uno fu visto curare un'Indiana gravemente malata prendendo una pelle di serpente e legandogliela al braccio, e questa divenne presto un serpente vivo che le s'attorcigliò attorno alle braccia ed al corpo[23].

Altri guariscono l'infermo facendolo camminare sui carboni ardenti.

Prima dell'arrivo degl'Inglesi il diavolo si manifestava ora come un mostro che strappava le sue vittime dalle capanne facendole quindi sparire, ora come fantolino bianco.

Il buon diavolo Abbamocho concede le guarigioni. Pare incredibile che Johnson non s'accorga che a questo punto crolla la sua spiegazione, esclusivamente demonologica, di una fede che adora un dio di bontà simboleggiato da un santo bambino.

Johnson soggiunge certi memorabili casi di estasi guerriera:

C'erano alcuni di questi Indiani, secondo si dice, i cui corpi erano invulnerabili alle sciabole aguzze ed alle spade per lungo tempo, il che fece credere a certi soldati che in loro dimorasse il demonio perché certi stregoni fra loro operano strane cose col sussidio di Satana. Ma questo fu notevole: uno di loro, essendo ferito a morte e con il collo ancora attraversato da un'alabarda, stramazzato per terra gemente, tuttavia afferrò la punta dell'alabarda e la ritorse[24].

Cotton Mather fu suggestionato dai rituali indiani così simili alle cerimonie tessaliche descritte da Lucano (vv. 685 ss.):

Tum vox Laetheos cunctis pollentior herbis
Excantare deos confundit murmura primum
Dissona et humanae multum discordia linguae.
Latratus habet illa canum gemitusque luporum,
Quod trepidus bubo, quod strix nocturna quaeruntur
Quod sibilat anguis exprimit et planctus inlisae nautibus
[undae
Silvarum sonum fractaeque tonitrua nubis.

[23] In *Collections of the Mass. Hist. Soc.*, II Series, VIII, 1826, p. 28: «One of them was seen, as is reported, to cure a squaw that was dangerously sick by taking a snake's skin and winding it about her arm, the which soon became a living snake crawling around her arms and body».

[24] «Here were some of these Indians, as is reported, whose bodies were not to be pierced by their sharp rapiers or swords of a long time, which made some of the soldiers think the Devill was in them, for there were some Powaws among them, which work strange things with the help of Satan. But this was very remarkable, one of them being wounded to death

Nella *Sophonisba* Marston aveva esasperato e ricalcato questi orrori così tentanti per la fantasia elisabettiana.

Cotton Mather garantisce «che gli stregoni per mezzo degli spiriti infernali spesso ammazzassero la gente, cagionando mutilazioni e impotenza, mostrando altresì la loro arte nel compiere cose di là dall'umano con perizia diabolica: chi abbia avuto molti rapporti con loro non ha motivo di mettere in dubbio tali cose». Per attuare i loro propositi gli stregoni evocavano uno spirito oppure eseguivano cerimonie speciali sopra certi oggetti, un pezzo di cuoio foggiato a punta di freccia, cui veniva legato un capello, o una lisca di pesce: «Questi oggetti incantati sono certamente entrati nel corpo di coloro che essi intendevano ferire o il diavolo ne ha formato l'uguale nella loro carne senza lederne la pelle».

Altre volte catturavano una parte dell'anima di coloro che volevano uccidere mentre essa vagava durante il sonno («something of the spirit – as the Devil made them think – of those they intended to torment or kill, while it wandered in their sleep») e se la conservavano in forma di mosca e ciò che a questa infliggevano si manifestava nel corpo della vittima.

Mather narra d'uno sciamano il quale sapeva individuare il luogo dov'era nascosta la refurtiva ma, richiesto dei suoi servigi da un Inglese, rispose di poterlo aiutare solo se quello poteva credere al suo dio («If you can believe that my God will help you, I will try what I can do»). Questo sciamano non impedì alla moglie le pratiche cristiane.

Cotton Mather narra anche una guarigione di tipo sciamanico operata da un gesuita. Un Indiano, ferito da una tribù nemica giace fra lamentatori che ne piangono l'imminente morte ed essendo cristiani cantano: «Che possa vivere, Dio, se così ti piace». («May he live, o God! if it so please thee»). Giunge il gesuita, che gli recita gli articoli di fede, lo sollecita al pentimento e lo confessa, «quindi, sollevando il cuore con speranza e confidenza a Dio, recita l'ufficio dei defunti e le litanie lauretane, raccomandandogli di affidarsi all'intercessione della Vergine, invocando senza posa il sacro nome di Gesù». Il gesuita pone infine le reliquie della croce che porta su di sé sulle ferite del moribondo, e parte; l'indomani lo incontrerà che rema sul fiume, guarito, circondato dagli amici esultanti. La ferita di lancia che gli aveva perforato il petto da parte

and thrust through the neck with a halbert yet, after all, lying groaning upon the ground, he caught the halbert's spear in his hand and wound it quite round».

a parte era ormai ridotta a due puntolini rossi ed egli continuava a invocare il santo Nome («nor from the hour at which the father had left yesterday had he ceased to invoke the most holy name of Jesus»).

Ma erano davvero insensibili alle magie indiane i nuovi coloni? Non si erano manifestati certi prodromi misteriori alla guerra di re Filippo, allorquando durante l'eclissi di luna si vide uno scalpo indiano al centro dell'invisibile luminare e un arco indiano si disegnò nei cieli e il vento gemette come un fischio di proiettile e si udirono cavalcate in cielo e si riconobbero negli ululati dei lupi profezie di sventura, secondo Cotton Mather garantisce?

Forse qualche parte nel preparare l'atmosfera della grande crisi di demonolatria nella Salem puritana ebbero le pretese degl'Indiani di poter provocare disgrazie durante le campagne del 1675, allorquando, narra l'anonimo di *The Present State of New England with Respect to the Indian War*:

Il 28 agosto, alle undici di notte, s'è levato un uragano con vento e pioggia, che l'uguale non s'era mai visto e fece cozzare molti vascelli... Gli Indiani riferirono in seguito che l'avevano provocato con i loro riti, cioè col culto del demonio. Dicono inoltre che tanti Inglesi moriranno quanti alberi sono stati abbattuti dal vento nelle foreste; ma queste storie pagane sono consonanti alla loro barbarica crudeltà e dovrebbero essere giudicate come tali da quanti credono in qualcosa di superiore ad essa e a loro [25].

Così nel 1692 una squadra d'Indiani e Francesi assalì Gloucester; per mezzo mese i puritani la combatterono, ma non ebbero nemmeno un ferito: scoprirono infine che quei nemici erano demoni travestiti [26].

È abbastanza probabile che esistesse una confraternita satanica (*coven*) attorno a Salem; la letteratura considerevole attorno alla

[25] London 1675; in *Narratives of the Indian Wars*, New York 1913, p. 44: «On the 28th Day of August, happened here at eleven a Clock at Night, a most violent Storm of Wind and Rain, the like was never known before; it blew up many ships together... The Indians afterwards reported that they had caused it by their Powaws (i.e. worshipping the Devil). They farther say, that as many Englishmen shall die, as the Trees have by this Wind been blown down in the Woods: but these Heathenish Stories are consonant to their Barbarous Crueltie, and ought to be valued accordingly, by all who own any Thing superiour to it or them».

[26] *Magnalia*, VII, XVIII.

demonopatia puritana, l'erudita con la *History of Salem Witchcraft* di Charles W. Upham e la *Salem Witchcraft* di Caroline Upham, la poetica di Longfellow, la saggistica di Lowell, la teatrale, che si estende fino a *The Crucible* di Arthur Miller, ha intessuto, tutta quanta, un naturale velo di pietà intorno agli ingiustamente tormentati e uccisi, impedendo a tutti, salvo a Hawthorne, di riconoscere l'esistenza di una realtà dietro le aberrazioni, le puerilità, le illusioni ed i soprusi. Montague Summers ritenne provato dalla testimonianza di Deliverance Hobbs che ella apparteneva ad una confraternita satanica, e le prove indicano che il reverendo George Burroughs, Bridget Bishop e Martha Carrier ne facessero parte. Mary Osgood, moglie del capitano Osgood, andò ad uno stagno dove il diavolo o il suo rappresentante le immerse la faccia nell'acqua facendola rinunciare al battesimo, ingiungendole di diventar sua, anima e corpo per sempre. È probabile che facesse le veci del Demonio il reverendo George Burroughs, il quale amministrava il sacramento satanico, cioè, secondo Abigail Williams, pane rosso con vino rosso, forse carne cruda e sangue [27].

Quale il nesso con la stregoneria indigena?

La crisi di demonopatia nasce in casa del reverendo Parish, la cui serva Tituba, originaria delle Barbados, era solita intrattenere le padroncine e le loro amiche con storie di negromanzia, di divinazione e di sacrifici umani. Sarà stata la suggestione delle immagini evocate dall'Indiana a scatenare nelle giovinette i loro parossismi («odd postures», «antic gestures», «loud outcries... ridicolous incoherent and unintelligible expressions»).

Allorché la arrestano, Tituba confessa che il diavolo, ora in forma di maiale, ora di cagnaccio nero le ha ordinato di tormentare le stregate, ed ai suoi rifiuti si è trasformato in uomo e attraverso un uccello giallo la minaccia o le promette compensi. Le erano apparsi anche due gatti, ordinandole di pizzicare le stregate e addirittura d'ucciderle. Forme orride di bestie o uomini ella ravvisava accanto alle streghe indiziate. Confessa e pentita, fu dimessa dal carcere.

Nella *True Narrative* di Deodat Lawson si nota un'intromissione di pratiche indiane per scoprire i persecutori invisibili degl'indemoniati: i due servi indiani, marito e moglie, del Parrish fecero una torta di farina di segale impastata con l'orina dei

[27] Montague Summers, *The Geography of Witchcraft*, Evanston-New York 1954, pp. 346 ss.

fanciulli e la diedero da mangiare ad un cane, dopo di che ravvisarono i tormentatori invisibili.

Robert Calef, il mercante che in *More Wonders of the Invisible World* (stampato a Londra nel 1700) sfruttò i processi alle streghe per colpire la teocrazia, si palesa per un libertino occulto nelle pagine in cui parla degl'indigeni. Narra d'un Indiano convertito, sorta di capo dei proseliti, il quale aveva puritanamente saputo lodare la volontà di Dio alla morte del figlio, superando l'abitudine della sua gente di levare lamentazioni funebri scandalosamente clamorose («though the Indians use upon the Death of Relations, to be the most passionate and outragious Creatures in the World»); poco dopo era caduto malato e dal letto di morte aveva raccomandato ai suoi la sincerità nell'orazione e di rifuggire da ubriachezza e ozio.

Come lo spirito del Settecento inglese detta a Calef quel tocco dell'accoppiamento fra *passionate* e *outrageous*, così gli fa commentare la morte del virtuoso Indiano: gl'Inglesi che si davano un tono («of good fashion») non si curarono di viaggiare tanto da seguire il suo seppellimento.

Poco prima di morire quel notevole Indiano vide, mentre stava lavorando, un uomo nero, orrendo e gigantesco, il quale gl'ingiunse di non predicare più il Cristo, ed ai suoi coraggiosi rifiuti profferse un libro: se lo firmava avrebbe smesso di perseguitarlo. Con una preghiera l'Indiano ne fu salvo. Era stato la prima vittima della demonopatia nel Massachusetts ed aveva dato, Calef sottintende, una lezione sul modo di fugarla che i puritani non avrebbero saputo seguire.

Un perfetto erede dei padri puritani, Nathaniel Hawthorne, discernerà un intreccio di influenze indiane occulte, inconfessate quanto tenaci nella vita dei suoi antenati. Così in *Roger Malvin's Burial* le loro costumanze funebri gli parvero improntate all'idea indiana, che si guerreggiasse non solo coi vivi, ma con i loro morti «An almost superstitious regard, arising perhaps from the customs of the Indians, whose war was with the dead as well as with the living, was paid by the frontier inhabitants to the rites of sepulture»; in *Young Goodman Brown* gli accoliti della masnada di satanisti si radunano con Indiani per la messa nera nel cuore della foresta («Scattered also among their paleefaced enemies were the Indian priests, or powwows, who had often scared their native

forest with more hideous incantantions than any known to English witchcraft»).

Altre sue tenebrose figure hanno per complici gl'Indiani: l'alchimista satanico e marito tradito di *The Scarlet Letter* ha imparato certi segreti dai nativi; la vecchia strega di *Septimius Felton* [28] ha sangue e conoscenze indiani.

Negli scritti puritani dove gl'Indiani ricevono il marchio di barbari crudeli, cocciuti, insidiosi, sanguinari («bloodthirsty»), mai ne è mostrata la fisionomia, mai se ne osserva con pazienza una consuetudine o una passione. La formula stereotipa è il segno della cecità spirituale.

Ma talvolta un puritano cade prigioniero: sarà costretto allora a «vedere» il suo padrone?

Invero si dà il caso di puritani convertiti alla vita indiana e magari al cattolicesimo [29]. Ma fra questo estremo e la solita freddezza non c'è mediazione di sorta.

Nel genere letterario tutto nuovo, il «racconto della cattività», la vista del catturatore è incredibilmente elusa.

Celebre fu l'autobiografia di Mary Rowlandson, *Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson*, del 1682. Lo stile secco e biblico s'illumina di squarci di sublime vita interiore puritana; eppure quando compare in scena l'Indiano, manca perfino la curiosità. Egli è un nemico feroce, sanguinario e belluino: gli epiteti sono scontati. Quanto alla protagonista, la sua storia si apre con una confessione:

> Spesso prima dicevo che se venivano gl'Indiani, preferivo essere uccisa da loro che essere presa viva, ma quando giunse la prova, la mia mente cambiò; le loro armi scintillanti mi sgomentarono l'animo a segno che preferii andarmene, posso ben dire, con quegli orsi feroci che mettere fine lì per lì ai miei giorni [30].

Ed ecco la scena di violento chiaroscuro che diverrà canonica nel nuovo genere: da un lato «the roaring and singing, and

[28] Vd. Prefazione a *Septimius Felton*, Vicenza 1966.

[29] F.J. Turner, *The Frontier in America Life*, New York 1953 (1 ed. 1920), p. 44.

[30] «I often before this said, that if the Indians should come, I should choose rather to be killed by them than taken alive, but when it came to the trial, my mind changed; their glittering weapons so daunted my spirit, that I chose rather to go along with those (as I may say) ravenous bears, than at that moment to end my days».

dancing, and yelling of those black creatures in the night», e dall'altro i prigionieri, molti di loro feriti, con pargoletti sofferenti al braccio, affamati e affranti.

Ogni gesto di mansuetudine o gentilezza indiane è menzionato appena, come fatto della bruta natura, mentre ogni loro durezza è esasperata. E tuttavia non vediamo forse un cavaliere indiano issare sulla sua cavalcatura un bambino ferito, per aiutare la madre nella lunga marcia? Non accorrono altri caritatevolmente a recarle cibo quando la vedono piangere? Il loro capo non le offre forse da fumare, non s'intrattiene cavallerescamente con lei? E non la pagano onestamente per i lavori di sartoria che le commettono? E re Filippo non la conforta con la grazia d'un cavaliere di poema medievale? E tutti i guerrieri, non rispettano forse le prigioniere e schiave?

Nel racconto questi gesti diventano astratti, non suscitano riconoscenza, non paiono nemmeno provenire da essere umani. L'iterazione degli epiteti ingiuriosi ha ottuso non solo ogni naturale gentilezza, ma qualsiasi curiosità verso gl'Indiani; come chiusi in una sfera trasparente e impenetrabile, al modo di certi personaggi di Hieronimus Bosch, i coloni s'aggirano fra gl'Indiani.

Eppure quale intensa ricchezza spirituale si cela di là e di qua di quella sfera! Per i puritani il nudo fatto di non essere estinti è già bastevole a suscitare la lode a Dio: questa non si estingue per tremende che siano le afflizioni, anzi così si loda la misericordia come la potenza di Dio. Dice Mary Rowlandson: «Ma il Signore rinnovò ancora la mia forza e mi portò innanzi affinché vedessi ancora altro tratto della Sua potenza, sì tanto che non ne avrei l'idea se non l'avessi sperimentata» [31].

Quali gioie non largisce alla prigioniera affranta e sfinita l'idea che Dio solo per misericordia non scatena le acque dell'annientamento! Quale profitto ella non trae dalla visione nitida della propria universale, connaturata iniquità che affiora a ogni esame di coscienza (quanto tempo ha sprecato, magari fumando!) e che giustificherebbe, esigerebbe l'annientatrice ira di Dio.

Eppure tutta occupata com'è in quel suo sapiente stimolo della lode, che le dona il senso d'un alato, celeste soccorso, ella non proverà alcuna gratitudine verso il buon Indiano che le porge il cibo; mangiandolo, ella pensa soltanto al passo biblico, a Gionata

[31] «But the Lord renewed my strength still; and carried me along, that I might see more of his power, yea so much that I could never have thought of, had I not experienced it».

che esclama: «Vedi come i miei occhi si sono illuminati per aver mangiato poco miele».

Anche tracciando una storia della *narrative of captivity* occorre ascoltare il timbro cupo, violento, malcerto di Cotton Mather: «In verità i luoghi tenebrosi della Nuova Inghilterra, dove gl'Indiani avevano le loro tane inavvicinabili, erano dimore di crudeltà», egli esclama nel secondo libro dei *Magnalia* [32], elencando alcuni casi d'un orrore cereo e repellente. Ecco un fantolino catturato dall'Indiano:

> Non passò molto tempo e il fantolino ebbe un occhio malato, che il padrone disse proveniva dal suo piangere per motivi vietati; allora ghermendo la testa del fantolino con la sinistra, con il pollice della destra ne estrasse la palla dell'occhio, dicendogli nel mentre che se lo sentiva nuovamente piangere avrebbe reso lo stesso servizio all'altro, sì da non lasciargliene neanche più uno per piangere [33].

Altri fantolini vengono tenuti sott'acqua e torturati in altri modi.

Mather conclude: se tu, o lettore, non sei raccapricciato, vuol dire che sei divenuto di pietra, come quel cadavere che si mostra a Roma a Villa Ludovisi.

Leslie Fiedler ha analizzato uno dei maggiori racconti di cattività dei *Magnalia*: un manipolo d'Indiani nel 1697 cattura Hannah Duston, un suo pargoletto e la sua cameriera; il marito ha dovuto fuggire portandosi appresso gli altri figlioli. La prigioniera, cui gl'Indiani hanno trucidato il pargoletto, convince un giovane suo compagno di sorte ad aiutarla e, fattasi insegnare da un tronfio custode l'arte di scotennare, nel cuor della notte l'applica e torna a casa con i truci trofei. Sarà Hawthorne a notare in un suo saggio un particolare cui l'occhio dei suoi antenati era stato cieco: fra gli scotennati erano dei bambini indiani. E Fiedler soggiunge: quegl'Indiani erano devoti cattolici, l'episodio è semplicemente uno dei

[32] «Truly the dark places of New England, where the Indians had their unapproachable kennels, were habitations of cruelty».

[33] «It was not long before the child had a sore eye, which his master said proceeded from his weeping on the forbidden accounts; whereupon, laying hold on the head of the child with his left hand, with the thumb of his right he forced the ball of his eye quite out, therewithal telling him that when he heard him cry again he would serve th'other so too and leave him never an eye to weep withal».

tanti nelle guerre di religione che la Riforma scatenò tra l'Europa settentrionale e meridionale [34].

John Williams, un laureato di Harvard, era pastore a Deerfield allorché un giorno del 1704 «not long before break of day, the enemy came in like a flood on us, our watch being unfaithful»; allorché gl'Indiani irrompono nella sua camera egli fa per afferrare la pistola pronunciando una giaculatoria e citando un passo d'Isaia. La pistola s'inceppa e gl'Indiani lo catturano. Il suo pensiero corre alla moglie: «I begged of God to remember mercy in the midst of judgement». La preghiera viene accolta, gl'Indiani permettono a lui e alla moglie di vestirsi prima di partire. Durante il viaggio porteranno in braccio i piccoli, «God made the heathen so pity our children»: Dio ha infuso compassione nei pagani.

Il desiderio degli occhi, la compagna delle molte grazie e afflizioni, l'amata sposa che non ha pronunciato parola di scontento nella tribolazione, viene separata da Williams a metà della marcia verso Quebec. Egli scoprirà poco appresso che, caduta in acqua durante un guado, era stata finita con un colpo d'accetta.

A Quebec il suo padrone, cattolico, tenta di forzarlo a segnarsi ed a baciare il crocifisso, e di fronte al rifiuto lo minaccia con l'ascia: non riuscendo neanche così a smuoverlo, annuncia che gli strapperà le unghie coi denti e gli morde infatti un dito, ma subito desiste esclamando: «No good minister, no love God, as bad as the devil»: una bambocciata più che un ritratto.

Le *Memoirs of Odd Adventures and Signal Deliverances in the Captivity of John Gyles, Esq.*, uscite a Boston nel 1736, s'aprono con la consueta semplicità delle *narratives of captivity*: il 2 agosto 1689 la famiglia Gyles, al lavoro nei campi, viene sorpresa e catturata. Il padre chiede di pregare coi figli, e invocata su di loro la benedizione celeste, li saluta. «Si congedò con voce allegra, ma era assai pallido per il sangue perduto, che andava ribollendogli fuor dalle scarpe. Gl'Indiani lo menarono da parte. Udii i colpi d'accetta ma né grido né gemito» [35].

La perfezione casta dello stile è tale che l'effetto è di rarefatto

[34] *The Return of the Vanishing American*, New York 1968, pp. 98 ss.

[35] «He parted with a cheerful voice, but looked very pale by reason of his great loss of blood, which boiled out of his shoes. The Indians led him aside. I heard the blows of the hatchet, but neither shriek nor groan».

stupore e di terribile pietà tutt'insieme, e quasi tutto il racconto è tenuto a questo diapason.

I prigionieri sono seviziati ma il narratore si salva. Conoscerà una vita di stenti e vagabondaggi, di improvvisi maltrattamenti, fino alla liberazione. Di quando in quando impara qualcosa della vita intima dei suoi padroni: osa spiare da vicino una capanna dove gli sciamani immersi in un bagno di vapore urlano per entrare in contatto con gli spiriti; osserva i responsi talvolta esatti che ottengono, attribuendoli al gioco di Satana. Impara certi loro racconti fantastici: una fanciulla è di così compiuta bellezza e rifinita educazione da non trovare un adeguato consorte; ella sparisce, gettando nella disperazione i familiari, finché essi un giorno la scorgono «che si trastullava con un giovinetto vezzoso dalla chioma parimenti ondulata e lunga fin sotto la vita, nuotando, lavandosi, eccetera, nell'acqua, ma i due giovani al loro approccio svanirono» [36]. Da allora essi si rivolsero a quel loro genero e genio acquatico per aver fortuna a caccia, richiedendogli questa o quella bestia, e bastava che manifestassero il desiderio sulla riva perché subito venisse verso di loro a nuoto la creatura che volevano. Gli spiriti presidiano le sorgenti di quel fiume, e nessuno le ha mai potute raggiungere: parevano ritrarsi via via che gli esploratori avanzavano e questi cadevano in una delirante vertigine [37].

Il giovane prigioniero scopriva nelle fantasie indigene un mondo di «spiriti elementari» simili a quelli descritti da Paracelso e dagli occultisti parigini di cui parlava il Gabalis, di cui racconterà La Motte Fouqué.

Philip Freneau stesso, un illuminista avverso all'idea puritana, dopo molta resistenza stampava nel 1793 su «The Freemans Journal» una «narrative of captivity» procuratagli da Brackenridge, *The Narrative of the Perils and Sufferings of Dr Knight and John Slover* [38].

John Slover è un semplice virginiano devoto che rifiuta ogni notte di andare alle danze guerriere dei suoi padroni, perché le

[36] «Diverting herself with a beautiful youth whose hair like hers flowed down below his waist, swimming, washing et cetera, in the water, but the youths vanished on their approach».

[37] Vd. *America Begins*, ed. R.M. Dorson, New York 1950; pp. 218-243, 286-289, 309-311.

[38] Ristampato in parte da Richard M. Dorson in *America Rebels*, New York 1966.

ritiene un servizio diabolico. Egli ci fa però conoscere, sia pure attraverso la lente del suo odio, alcuni dei molti bianchi passati dalla parte degl'Indiani.

Le tribolazioni suscitano in lui la devozione consueta in questa edificante letteratura della crudeltà. Degna di un puritano del secolo anteriore, è la sua rassegnazione alla morte sul rogo: avverte che, per quanto praticante e benché più volte si sia pentito dei suoi peccati, aveva sentito parlare della conferma nella fede senza mai provarla. Ed ecco, per un mutamento interiore subitaneo come il lampo e altrettanto percepibile, sente la garanzia della pace sua con Dio sprigionarsi in lui, e gli sgorga dentro una meditazione sulle parole della Scrittura: nella pace vedrai Iddio, non temere coloro che possono uccidere il tuo corpo: in pace te ne andrai. Così, con una fiducia irresistibile nel cuore, fu certo d'essere salvato e consentì, soddisfatto e lieto, a morire. («But early this day, instantaneously, by a change wrought upon me sudden and perceivable as lightning, an assurance of my peace made with God sprung up in my mind. The following words were the subject of my meditation: "In peace thou shalt see God. Fear not those who can kill the body. In peace shalt thou depart". I was on this occasion, by a confidence in mind not to be resisted, fully assured of my salvation. This being the case, I was willing, satisfied, and glad to die»).

L'atmosfera illuministica settecentesca veniva così in America per un attimo squarciata da un ritorno puritano.

In Inghilterra il genere divenne invece tramite di una critica sociale brutale, fondata sul culto degli istinti nella truculenta *narrative of Indian captivity* compresa nell'*Humphrey Clinker* di Smollett o nell'apologia della vita indiana delle *Memoirs of a Captivity Among the Indians of North America* che John Hunter stampò nel 1823.

IV.

L'ILLUMINISMO E GLI INDIANI

L'atmosfera illuministica e libertina in Inghilterra già impregna i palcoscenici con il giovane Dryden, con Davenant e Aphra Behn prima della gran ventata distruttiva settecentesca, quando su «The Tatler» e su «The Spectator» si plasmerà un'opinione pubblica relativista, esaltando i selvaggi d'America per criticare meglio le certezze europee.

Nel secolo XVIII il libertinismo si rivela spesso senza le passate reticenze e la tematica del progresso rinuncia alle dorature ed ai pretesti cristiani del secolo precedente (allorché Henry More spacciò per allegoriche le profezie dell'*Apocalisse*, e così, avuta mano libera, gabellò per cristiana l'idea di un piano di Dio sul mondo e sulla storia onde la natura umana sarebbe in progresso verso una finale età dell'oro). La parola vaga e ossessiva cessa però nel Settecento d'essere *reformation*; troppi ne sono sazi e replicano al modo di Torrismondo in *The Spanish Friar* di Dryden:

È uno stantio inganno,
Lucifero l'usò per primo, il ribelle primordiale,
E fu il primo Riformatore dei cieli [1].

In luogo di *riforma* si martellerà *progresso*. Il nuovo termine suscitava un alone di associazioni propizie: *progress* è anche una

[1] «That's a stale cheat, / The primitive rebel, Lucifer, first us'd it, / And was the first reformer of the skies».

processione, una serie di successivi titoli ad un diritto reale.

Invano Dryden aveva, come Spenser nell'era elisabettiana, combattuto il culto dell'innovazione, specie in *Absalom and Achitofel*, domandando nel prologo a *The Unhappy Favourite*:

Ditemi, potenze, perché dovrebbe
Il fatuo uomo perseguire
Con sterminato lavoro ogni oggetto
Che sia nuovo, lasciando per l'apparenza la sostanza? [2]

In America il pressoché solitario oppositore alla tendenza comune del secolo è Jonathan Edwards, che individua la scaturigine dell'errore illuministico in una sbagliata idea della volontà e del suo operare. Si crede infatti che il volere sia la facoltà con cui si sceglie ciò che la ragione giudica bene, e con cui si aborre e schiva ciò che viceversa essa condanna. Ma l'esperienza insegna che non esiste un tempo neutro fra il giudizio e l'atto: l'uomo intero è impegnato nella scelta e nell'azione, e non già una sua separata facoltà: volere è fare; allorché si è voluto, la cosa è compiuta («the very willing is the doing; when once he has willed, the thing is performed»). Non c'è un intervallo vuoto in cui si delibera, l'uomo non trascende la concatenazione di cause che forma la (sua) natura, anzi è legato alle disposizioni del suo cuore.

Edwards fece infuriare il progressista addossandogli la responsabilità , del tutto conforme all'ordine delle cause, non già di superare ostacoli né di edificar chiese e fabbriche, ma di essere la persona che è... A proposito dei progressisti del suo tempo, precursori di coloro i quali per due secoli hanno detto alla nostra civiltà che l'uomo si solleva al di sopra della natura, Edwards nel 1752 disse che le loro opinioni s'accompagnano per lo più non solo ad un disprezzo altezzoso, ma ad un'interiore, maligna amarezza verso tutti quanti professino e difendano i principi spirituali contrari. Questi galantuomini, egli notò, propugnano la libertà di pensiero ma facilmente diventano persecutori sotto qualche ammanto di bontà.

Nella tradizione americana, quella di Edwards è la sfida più formidabile finora rivolta allo spirito liberaleggiante, contro il culto del progresso che piglia le mosse da una negazione della parentela fra l'uomo e la natura [3].

[2] «Tell me, you powers, why should vain man pursue, / With endless toil, each object that is new / And for the seeming substance, leave the true?»

[3] Perry Miller, *Jonathan Edwards*, cit., pp. 255-256-257. «Edwards most infuriated the liberal by placing upon him a responsability, entirely within the order of causes, not for

La consueta ambivalenza sta al fondo dell'ideologia progressista nel nuovo secolo; talvolta i primitivi sembrano queruli e ferini, talaltra illuminati esseri di natura.

I seguaci della prima tesi s'accaniscono in particolare contro gl'Indiani d'America, con buona coscienza «scientifica» da quando il pensiero progressista europeo ha accolto la leggenda d'una giovinezza e immaturità del continente che si rifletterebbe negli aborigeni; già la propugnava di sfuggita Francis Bacon e l'echeggiava John Donne parlando del lato immaturo del globo («unripe side of the world»), ma la svolge Buffon dandole una consacrazione scientifica: in America la fauna non è forse tutta inferiore, non è forse il puma un leone sminuito, il tapiro un elefante ridicolo, il lama un cammello meschino, causa la natura fredda e umida, putrida di quel suolo propizio ai serpenti? L'aborigeno sarà, a fil di logica, frigido, imberbe, insensibile, pauroso, senz'anima: c'è per Buffon un «nesso singolare tra l'impotenza del selvaggio e l'assenza di grandi bestie feroci», nesso di un sottilmente scabroso erotismo settecentesco [4].

L'erotismo essendo, secondo uno dei dogmi dell'illuminista, la forza maggiore e centrale della vita, l'immaginaria frigidezza dell'Indiano diventava un marchio d'inferiorità, come il suo paganesimo lo era stato agli occhi d'una società cristiana (l'abbé de Raynal commiserò la debolezza in loro del «primo istinto, primo nodo della società»).

Nell'opera dell'olandese Corneille de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, pervasa, nota il Gerbi, dell'irreligiosità e impudicizia illuministiche, la Società è trasformata in Primo Mobile, il Progresso ha usurpato il posto del Principio morale, perciò gli aborigeni vengono colpiti da un anatema zoologico radicale, sulla scorta di Buffon. Queste leggende denigratorie, che verranno accolte da Kant, da Hegel (il quale condanna gl'indigeni

overcoming obstacles nor for constructing churches and factories, but for being the kind of person he is... In 1752 Edwards remarked concerning the liberals of his day, the forerunners of those who for two centuries have told our civilization that man rises outside of nature, that their opinions are commonly attended, not only with a haughty contempt, but an inward malignant bitterness of heart, toward all the zealous professors and defenders of the contrary spiritual principles. These gentlemen, he noted, are advocates of freedom of thought, but they easily become persecutors under some good cloak. In the American tradition, Edwards is the most formidable defiance yet leveled against the liberal spirit, against the cult of progress that starts with a denial of man's kinship with nature».

[4] Antonello Gerbi, *La disputa del nuovo mondo*, Napoli 1956, p. 5.

in nome dello svolgimento dello Spirito), impregnano lo storico scozzese dell'America, William Robertson.

Per lui l'inferiorità dell'Americano è ovvia quanto la tenebrosità del Medioevo: su queste due vaghe quanto irremovibili leggende si reggono le sue interpretazioni storiche così celebrate e influenti.

Le potenze intellettuali degl'indigeni, egli asserisce nel IV libro, sono ristrette al soddisfacimento dei loro bisogni, né la loro azione travalica mai i confini della passione che momentaneamente li agita. È vero, sono frequenti le lunghe trattative, le protratte allocuzioni oratorie, il tutto con una gran parvenza di saviezza, ma non in virtù d'una particolare profondità del loro sentire, bensì causa la freddezza di temperamento, che li fa lenti nel concludere.

Non sviluppato l'intelletto, angusto il loro cuore, essi sono burberi, diffidenti, pieni d'un duro riserbo, capaci per giorni interi di starsene in silenzio; non avendo sacrificata la loro libertà, come noi la nostra, alle ragioni della società, sono sospettosi e astuti.

Questi selvaggi, avverte Robertson, vivendo in situazioni di pericolo e miseria, immersi nei loro miseri pensieri e progetti, altro non sono che seri e malinconici animali.

Hanno due virtù, la fortezza e l'attaccamento alla comunità, ma, attoniti dinanzi agli avvenimenti, si gettano nella superstizione ed i loro maghi se ne prevalgono, spacciandosi per ministri del cielo.

La religione indigena non vale la pena d'essere studiata, essa non occupa gran posto fra i pensieri d'un selvaggio («occupies no considerable place in the thoughts of a savage»).

Essenziale tara dell'aborigeno è la mancanza di alacrità nel migliorarsi, un'apatia dovuta sì alle condizioni storiche, ma ormai irriducibile, uno stato del tutto infantile.

Agli antipodi, come ai tempi elisabettiani e durante la Restaurazione, continua l'esaltazione del buon selvaggio [5], che lo Shaftesbury riprese: il sommo bene sta nel libero gioco degl'impulsi, dunque nell'uomo di natura.

Affrancate da ogni remora, le tendenze istintive saranno soavi, solo la coercizione le deforma ed esaspera. Questa apologia del male deve ovviamente nascondersi dietro a un sentimentalismo umanitario, all'occorrenza lagrimoso: la *sensiblerie* settecentesca,

[5] Che le ideologie settecentesche imperniate sul ritorno alla natura siano progressiste a dispetto delle fantasie regressive, è la tesi di Louis Whitney in *Primitivism and the Idea of Progress*, Baltimore 1924.

che in Inghilterra fu il tema di *The Man of Feeling* del Mackenzie, dove un giovane soldato inglese punito per aver fatto evadere un vecchio prigioniero indiano, evade a sua volta e viene soccorso dal medesimo dignitoso vegliardo. Il *Kitsch* nasce come propaganda umanitaria.

Il rozzo, il selvaggio diventano oggetto di smanie libertine: «l'esaltazione del servo e del selvaggio al di sopra dei loro condottieri colti portò a odii di classe e al desiderio dell'uguaglianza. La credenza in un'età dell'oro trascorsa fece sorgere il desiderio del suo ritorno» [6].

Ma non c'è traccia d'un intelletto d'amore nelle descrizioni settecentesche dell'Indiano, salvo nell'accenno di William Blake in *The Marriage of Heaven and Hell*, dove Ezechiele spiega che cosa lo spinge all'ascesi: «Il desiderio di sollevarsi al di sopra degli altri uomini fino ad una percezione dell'infinito: ecco ciò che vien tradotto in pratica dalle tribù nordamericane» [7]. Altro che «semplicità di natura»!

Semplicità è un termine vago che serve, come *progresso* (che ha sostituito *riforma*), a radunare in fascio le emozioni irritate, trepide, fluttuanti, oscure e fantastiche, il *discontent* che sarà denunciato da Burke. Si vuole tornare alla Semplicità. «Nature is pleased with simplicity», statuiva Newton, il cui merito era, secondo Thomson, di aver restituito il cielo alla semplicità; all'unica legge della gravitazione:

Tutti suoi sono i cieli ricuperati
Mercé la legge maestosa dei vortici e delle sfere
Vorticanti e ruotanti, alla primitiva semplicità [8].

Da quest'accezione («ipotesi scientifica che spiega il massimo numero di fenomeni»), si passa gratuitamente all'altra: «eleganza delle passioni non finte», per cui vengono lodate le «semplici» eroine del romanzo sentimentale Pamela e Clarissa.

[6] William E. Alderman, *Shaftesbury and English Speculation*, in PMLA, 1928, p. 191.

[7] «The desire of raising other men into a perception of the infinite: this the North American tribes practise».

[8] «The Heavens are all his own, from the wide rule / Of whirling vortices and circling spheres / To their first great simplicity restored». Vd. Raymond D. Havens, *Simplicity, A Changing Concept* in «Journal of the History of Ideas», Jan. 1953. C.S. Lewis tracciò la storia generale della parola in *Studies in Words*, Cambridge 1967 (I ed. 1960), dall'originaria accezione di «non dispiegato» (*anfeald* anglossasone) fino ai tempi moderni.

L'istinto che si spaccia per sorgivo, immediato ed è di fatto mediato dal gusto dell'affettazione arcadica, così suscita le stesse associazioni mentali favorevoli, il medesimo lusinghiero prestigio della legge di gravitazione universale. Si loda la semplicità degli antichi, dei selvaggi, dei giardini all'inglese. La mediazione illuministica si spaccia per immediatezza. La sua rappresentazione e falsificazione libertina dell'Indiano viene gabellata per un ritratto dal vero.

Il primo testo organico del libertinismo celebratore del buon selvaggio sono i *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé*[9], del 1703, opera del barone di Lahontan.

Il «Journal de Trevoux» vi aveva ravvisato «le précis de ce que les déistes et les Sociniens disent de plus fort contre la soumission que nous devons à la foy», e noi vi ritroviamo le idee che Montesquieu, Diderot e Rousseau dovevano divulgare alle soglie della Rivoluzione. Nello «Spectator» e nel «Tatler» le idee di Lahontan verrano riprese e la filosofia inglese e scozzese dei lumi ne verrà tutta alimentata. Ma non è un geniale precorrimento, poiché Lahontan «non ha fatto che ripetere opinioni, proteste, critiche correnti, se non generalmente accettate, fin dai primi del secolo. Egli ci fa legittimamente sospettare che fin dal 1703 l'esercito "filosofico" già avesse compiuto infiltrazioni più profonde di quanto di solito si pensi»[10]. Lahontan si augurava, come gl'Illuministi più tardi, un mondo dove fosse ignota la proprietà e vigesse l'anarchia; dalla lunga permanenza nel pio Québec aveva tratto nutrimenti al suo livore contro lo Stato e la Chiesa, dalla frequentazione degli Uroni un'immagine della società senza coazione, del comunismo primitivo, che Swift accoglierà nella sua descrizione degli Houyhnhnm: non vi è né *mio* né *tuo*, ognuno aiuta il prossimo secondo i suoi bisogni, è sdegnato il denaro, «il serpente dei francesi», sono disprezzate le gerarchie a pro dell'uguaglianza. Gli Uroni sono *des gens sans souci*, i loro amori sono liberi e senza passione, i matrimoni si sciolgono a volontà.

Sanissimi, ricorrono nelle rare malattie ai «giocolieri» (Lahontan li ritiene ciarlatani asserendo che tutti li deriderebbero, tollerandoli come piacevoli buffoni).

Osserva Chinard che Lahontan già spaccia le formule destinate a diventare le grida della Rivoluzione nel 1789.

[9] Ristampato nel 1931 (Baltimore-Parigi-Oxford), a cura di G. Chinard.
[10] *Ibid.*, p. 3.

Lo contrastò il gesuita Lafitau in *Mœurs des Sauvages Amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, stampato a Parigi nel 1724. Lahontan aveva posto sulle labbra del suo saggio Urone, Adario, una critica delle pretese all'unicità della religione cattolica; Lafitau afferma l'unicità della Tradizione derivata dall'unica Rivelazione primordiale: tutti i popoli accettano certi principi religiosi ed etici. I discorsi di Adario sono inverosimili travestimenti del libertinismo auropeo («l'on y découvre aisément un de ces Libertins qui, s'étourdissant sur des vérités incommodes, voudroient que les autres n'eussent pas plus de religion qu'eux»).

Ma le argomentazioni di Lahontan, com'è sorte della moneta cattiva, dovevano aver la meglio nella lotta ideologica imperniata sul selvaggio. In Inghilterra esse suggerirono molte pagine a Jonathan Carver, per i suoi *Travels Through the Interior Parts of North America* (1778-1779), e furono esposte dal garbo seducente di Shaftesbury il quale, imbevuto di cultura classica come un umanista del Cinquecento, asseriva che tutti gl'istinti dovrebbero svilupparsi liberamente, tutto starebbe a non eccedere in nessuno, lasciando che a regolarne l'intensità e durata sia non già la «pedanteria» ma il «gusto» (ovvero: la moda e non la scienza morale).

E che altro voleva *honest Jago?* Egli già aveva esposto l'etica antimorale, che sarà nonché di Shaftesbury di tutto l'illuminismo (fino a Fourier e oltre):

La virtù un fico! È in noi stessi che siamo così o così. I nostri corpi sono giardini, cui sono giardiniere le nostre volontà; sicché se piantiamo ortiche o seminiamo lattuga, mettiamo issopo o sradichiamo timo, rifornendolo d'un sol genere di erbe, o lo confondiamo con molti, o per isterilirlo con l'ozio o per concimarlo con l'industria, tutto ciò rientra nell'autorità del nostro volere. Se nell'equilibrio delle nostre vite non fosse bilanciato dal piatto della ragione l'altro della sensualità, il sangue e la bassezza della nostra natura ci porterebbe alle più assurde conclusioni; ma abbiamo, a mitigare i nostri movimenti furibondi, i morsi della carne e le lussurie sfrenate, la ragione (*Othello* I, III, vv. 322-328)[11].

[11] «Virtue, a fig! 'tis in ourselves that we are thus, or thus. Our bodies are our gardens, to the which our will are gardeners; so that if we will plant nettles or sow lettuce, set hyssop and weed up tyme, supply it with one gender of herbs or distract it with many, either to have it sterile with idleness or manured with industry, why, the power and corrigible authority of this lies in our will. If the balance of our lives had not one scale of reason poise another of sensuality, the blood and baseness of our natures would conduct us to most preposterous conclusions, but we have reason to cool our raging motions, our carnal stings, our unbitted lusts».

La glorificazione dei semplici figli di natura e la loro coatta sottomissione al «progresso» vanno di conserva: da un lato si accetta tutta la gamma degl'istinti, ma dall'altro li si livella senza pietà.

R.W. Chambers, il maestro della critica del secolo XX, illuminò tutta la prospettiva del progressismo inglese nella sua memorabile biografia di Tommaso Moro: un filo connette la Riforma all'Illuminismo, la distruzione dei monasteri alle aristocratiche ville del '700 illuminista, il duca di Bedford celebra le vittorie giacobine in quella che era stata l'abbazia di Woburn, all'ombra della quercia a cui era stato impiccato l'ultimo abate; e qualche anno dopo, lord Byron ereditava quella che era stata l'abbazia di Newstead, diventando il vate della Rivoluzione. Anche in questo caso i fautori del progresso ammettono qualche spiacevole incidente: John Morley deplora sì che Byron distrugga gl'ideali domestici, ma approva la dissolutezza che rese il poeta l'opposto di un Giorgio III.

Dal progressismo degli *Oxford Reformers*, di Grocyn, Linacre, Colet che attaccavano «la congerie di strafalcioni divulgata dai nostri predecessori», dal libertinismo machiavellico di Thomas Cromwell (o dello shakespeariano Jago) si passa del tutto naturalmente a uno Shaftesbury. Ed il mondo ideologico di Shaftesbury sfocia a sua volta nel giacobinismo di Godwin e dei giovani letterati sognatori d'una utopia sulle rive del Susquehannah. Ma sarebbe errato ravvisare in questa continuità ideale del progressismo un fatto strettamente politico, poiché può risolversi tanto in tendenze riformiste o rivoluzionarie quanto in un indirizzo opposto, conservatore o reazionario. L'Indiano viene esaltato per la sua semplicità, ma proprio perciò ritenuto buon materiale per utopie politiche (per architetture morali, avrebbe detto Shaftesbury) di qualsiasi tipo, anche per i sogni reazionari dell'idealista George Berkeley, che ben rappresenta quel «progressismo di destra», che fu l'anglicanismo settecentesco. Nella riduzione dell'uomo a materiale sono perfettamente d'accordo, in virtù della dialettica dell'Illuminismo, le due dottrine politiche in contrasto.

L'anglicano Berkeley, al ritorno dal suo viaggio in Italia, proclamava la prossima rovina dell'Inghilterra dove l'opinione pubblica aveva soppiantato lo spirito pubblico, la frenesia dei lussi l'antica parsimonia, il gioco d'azzardo e l'aggiotaggio gli onesti diporti, l'ateismo la religiosità; all'America egli guardava dunque e progettava un'università nelle Bermude dove accanto ai figli dei piantatori

venissero educati gl'indigeni: a questa nuova società composta dalle due razze sarebbero stati inculcati i princìpi ormai pericolanti nella madrepatria, quei «public-spirited principles and inclinations», che i laureati indiani avrebbero poi diffuso tra i loro fratelli di stirpe [12].

In *A Proposal for a College in Bermuda* egli nota che l'evangelizzazione, nonostante le società missionarie, non progredisce; occorre formare laureati cristiani indigeni, carpendo con lusinghe o razziando i fanciulli al di sotto dei dieci anni prima che il male abbia attecchito in loro, ma dopo che abbiano acquisito una conoscenza perfetta della lingua nativa.

Affinché non deviino, occorre, soggiunge con durezza l'idealista Berkeley trattando questo «illusorio» materiale umano, educarli alla carriera ecclesiastica senza altra prospettiva d'impiego («without any other prospect or provision of employment») [13], e tenerli su un'isola donde non possano scappare sul continente [14], inculcando inoltre in maniera ossessionante fin dalla prima età con conferenze e ammonimenti («early and constantly instilled... by repeated lectures and admonitions») il dovere di sollevare la patria dalla barbarie. Così si arginerà, con questa milizia missionaria imbattibile, l'avanzata cattolica.

L'indigeno pare a Berkeley un materiale umano di valore inestimabile: «i selvaggi americani, se si trovano in uno stato puramente naturale, non migliorato dall'istruzione, non sono d'altro canto impacciati da tutta l'immondizia della superstizione e dei pregiudizi, effetti d'una istruzione sbagliata. Essendo meno istruiti sono altresì meno presuntuosi e meglio si possono educare» [15].

Il Gran Turco utilizzava i giovinetti razziati, ancora allo stato plastico, per formare il fanatico corpo dei giannizzeri; nella mente di Berkeley un corpo di ecclesiastici aborigeni avrebbe garantito la vittoria d'un protestantesimo virtuoso.

Un sogno illuministico di virtù anglicana sostituisce quello puritano in rovina nell'*envoi* poetico di Berkeley al suo progetto:

[12] Lettera a Lord Percival del marzo 1723, cit. da A.C. Frazer in *The Works of George Berkeley*, Oxford 1901, vol. IV, p. 343.
[13] *Ibid.*, p. 349.
[14] *Ibid.*, p. 359.
[15] P. 358: «The savage Americans, if they are in a state purely natural, and unimproved by education, they are also unencumbered with all that rubbish of superstition and prejudice, which is the effect of a wrong one. As they are less instructed, they are withal less conceited, and more teachable».

In climi felici, sedi d'innocenza,
Dove natura guida e virtù regge,
Dove l'uomo non impone per verità e buon senso
Le pedanterie delle corti e delle scuole,
Un'altra età dell'oro sarà cantata,
Il fiorire degl'imperi e delle arti,
Della furia epica buona e ispiratrice
Delle teste più sagge, dei più nobili cuori,
Diversi da come li partorisce la decadente Europa,
Ma quali li partorì quand'era giovane e fresca,
Quando un celeste ardore animava la sua argilla [16].

Il progetto non ebbe corso e dopo aver predicato in America, a Rhode Island, per qualche anno, Berkeley tornò in Inghilterra, dove nel 1731 diede un ragguaglio di quanto aveva visto in una conferenza alla *Society for the Propagation of the Gospel.*

I miseri pionieri alla frontiera sono per buona parte libertini o indifferenti alla religione, come i ricchi inglesi, i coloni sognano soltanto di seguire le mode della metropoli. Gl'Indiani sono ridotti a ben pochi servi degli Inglesi puritani che li hanno rovinati con l'alcool, mossi da un'inveterata antipatia, immaginandosi di poterli trattare come gli Ebrei antichi i Cananei e gli Amalechiti («as in certain other particulars affecting to imitate Jews rather than Christians») [17]. Di contro Francesi e Spagnoli hanno sposato le indigene, hanno convertito i popoli sottomessi ed istituito gerarchie locali.

La responsabilità che grava sul carattere astratto e fantastico dell'utopia, viene spostata sul consueto bersaglio dell'Inghilterra anglicana, il puritano.

Il vilipeso puritanesimo ebbe una reincarnazione nel '700, al momento della prima rivoluzione industriale, nel movimento metodista, ligio alla teologia di Calvino. Ma i metodisti si dichiaravano amici degl'Indiani. Edward Oglethorpe, il quale consigliava ai Comuni di avviare i debitori insolventi in America e fondò, per accogliervi, la Georgia nel 1732, esibì nei salotti di Londra il capo

[16] «In happy climes, the seat of innocence, / Where nature guides and virtue rule, / Where men shall not impose for truth and sense / The pedantry of courts and schools: / There shall be sung another golden age, / The rise of empire and of arts, / The good and great inspiring epic rage, / The wisest heads and noblest hearts, / Not such as Europe breeds in her decay; / Such as she bred when fresh and young, / When heavenly flame did animate her clay».

[17] *Ibid.*, p. 404.

Tomo-Chichi, a diletto degl'illuminati amanti del buon selvaggio. Nel 1735 si unì a Oglethorpe il fondatore del metodismo, John Wesley, che accettò di guidare la vita spirituale della capitale della Georgia, Savannah; ma dovette tornarsene in Inghilterra senza neanche essere riuscito ad avvicinarsi agli indigeni. In una relazione sulla Georgia Oglethorpe afferma che gl'Indiani sono pronti ad accogliere il cristianesimo purché sia loro presentato in maniera adatta: già sono esenti da molti vizi e le loro rigorose vendette sono il prezzo ragionevole che pagano per non subire coazioni sociali. Gli anziani deliberano dopo un libero dibattito e fanno eseguire le decisioni dai giovani, convocati ad ascoltare i verdetti. Una favola politica settecentesca [18] che non è nemmeno sfiorata dalla veemenza calvinista del primo metodismo.

Oltre Atlantico la tradizione libertina fu presente fin dagl'inizi nelle due versioni contrapposte di concordante effetto.

Il progressismo nel suo aspetto avverso all'indigeno retrogrado è proclamato in *A New Description of Carolina* (1707) del governatore John Archdale, un sedicente quacchero che laicizza il millenarismo dei tempi cromwelliani: si è alle soglie del nuovo eone, all'aurora dell'adempimento delle Promesse («the dawning Day for the Accomplishment of many Promises»).

Questo millennio, o regno di Dio imminente, è stato annunziato da tocchi preparatori («preparative Strokes»): l'invenzione della stampa e della polvere da sparo, «un mezzo per sottomettere milioni di persone che giacevano in uno stato barbaro e bestiale». E come non vedere la mano della Provvidenza progressista nell'assottigliarsi delle masse indiane alla vigilia degli sbarchi europei? Giovarono opportune stragi di guerra e pestilenze. I coloni introducono uno Stato civile, antesignano dello Stato evangelico («a Civilized State, good and stable Preparatory for the Gospel State») [19].

Il virginiano William Byrd, il maggiore dei libertini, vagheggiava la fusione delle razze grazie all'erotismo. Nella *History of the Dividing line* elogia il colonnello Spotswood, che si dedicava alla conversione dei fanciulli indiani, secondo il metodo illuministico, che preferisce lavorare un materiale ancora intatto:

[18] Vd. William P.O. Peabody, *Life of Edward J. Oglethorpe*, in *Library of American Biography conducted by J. Sparks*, II Series, vol. II, Boston 1855.
[19] In *Narratives of Early Carolina*, New York 1911, pp. 284-285.

A lungo invano tentò il furioso prete
Con la spada e col rogo di conquistare gl'infedeli,
Ma ora il più mite soldato con saggezza tenta
Di aprir loro gli occhi in modo più gentile...

Laggiù sulla sponda libica il moro astuto
Addomestica e ingentilisce il leoncino
Non il truce re, adusato ormai al sangue [20].

L'occhio di William Byrd guarda con ironia alla terribilità guerresca e si posa con indugio di ossessionato galante sulle donne, sulla negligenza allettante del loro abbigliamento, sui bagliori di mogano che rivelano («their Mehogony Skins appear'd in Several Parts») e, poiché l'erotismo del tempo si nutre di richiami classici, rammemora le fanciulle spartane discinte («like the Lacedemonian damsels of old»). Egli annota la grazia delle loro chiome raccolte in treccia sulle spalle, i loro visi, di rado vezzosi ma rallegrati da un'aria d'innocenza e di pudore che, se non fossero sudicie, potrebbe allettare. Sono cosparse d'un grasso d'orso che le difende dagl'insetti e ammorbidisce la pelle. Libere nei loro amori, sono però venali e ben di rado si danno per puro affetto.

Che cosa non si potrebbe ottenere con i matrimoni misti?

Solo le circostanze creano le differenze e dopo due generazioni muta anche il color della pelle.

Byrd è uno fra i vari libertini che celebrano le delizie lascive d'una nuova, indigena età dell'oro.

John Lawson descriverà nella *History of North Carolina* [21] la Charleston dell'anno 1700 come la città perfetta del progresso illuminato, che ha saputo attrarre gl'ingegni scientifici che educano la gioventù all'ultima moda, e dove vige un'integrale libertà di culto. Lasciata questa città dalle strade regolari, Lawson s'inoltra nell'interno con alcuni compagni settecentescamente lascivi, eccitati da Indiane di pelle fulva, dagli occhi vividi ed amorosi («of a tawny complexion; their eyes very brisk and amorous») [22], liete di accogliere uomini tanto più dei loro vigorosi e impazienti

[20] «Long has the furious priest essayed in vain, / With sword and faggot, infidels to gain / But now the milder soldier wisely tries / By gentler methods to unveil their eyes. / ... / The lion's whelp there, on the Libian shore, / Is tamed and gentled by the artful Moor, / Not the grim Sire, inured to blood before».

[21] London 1714; ried. Richmond (Virg.) 1952.

[22] *Ibid.*, p. 194.

(«the Indian men are not so vigorous and impatient in their love as we are»).

Il buon selvaggio, oltre ad aver donne piacenti e venali, è maestoso: «non camminano avanti e indietro come noi, né contemplano profitti e perdite, le cose che quotidianamente ci preoccupano»[23].

Lawson è incuriosito dalle terapie indiane, annota la cura del serpente lasciato libero di arrotolarsi attorno al corpo del paziente come una cinghia, ma è persuaso che gli anziani e gli stregoni siano imbroglioni, e come tali li presenta, giocosamente ammirandoli.

Lawson proietta semplicemente le fantasie libertine del teatro della Restaurazione nelle selve virginiane, e le sue indigene somigliano alle meretrici londinesi della letteratura contemporanea.

Nel 1711 egli muore ucciso dai Tuscarora.

Un virginiano latifondista e padrone di schiavi, Robert Beverley, scrisse a Londra nel 1705 *The History and Present State of Virginia*, tradotta in Francia e Olanda, riedita a Londra nel 1722[24]. Guarda con scetticismo di gran signore settecentesco agl'Indiani ed alle loro pratiche, che si sforza di ricondurre, come più tardi Philip Freneau, all'ideologia illuministica. S'interessa alle iniziazioni, già fuggevolmente descritte da John Smith, e nega che si pratichino sacrifici umani:

> Mi pare che la storia di Smith sia soltanto quella di una prova iniziatica... un'istituzione o disciplina attraverso la quale tutti i giovani debbono passare prima di essere ammessi fra i maggiorenti della nazione[25].

I giovani vengono isolati in un recinto dove restano per mesi senza vedere nessuno, bevendo un veleno, e per la severa disciplina cui sono sottomessi, diventano pazzi furiosi e in tale stato si tengono per una ventina di giorni. Debbono scordare tutto, perfino la loro lingua:

[23] «They never walk backward and forward as we do, nor contemplate on the affairs of loss and gain, the things which daily perplex us».

[24] Ried. Chapel Hill 1947.

[25] «For I take this story of Smith's to be only an example of huskanawing... an institution or discipline which all young men must pass before they can be admitted to be of the number of great men or cockarouses, of the nation».

Svivono la loro vita anteriore e incominciano la virilità scordandosi di essere mai stati ragazzi [26].

Beverley si cautela: forse fingono d'aver tutto obliato. E tenta di spiegarsi il mistero. Non può essere un trucco dei sacerdoti per carpire le ricchezze dei giovani, perché nessuno di costoro mostra mai di volersele riprendere e tutti ricominciano a guadagnarsi un peculio a partire da una completa povertà. Non resta che attribuire un senso reale alla cerimonia, e poiché l'illuminista non può immaginare fine più alto che se stesso, persuaso di non avere pregiudizi perché ha sostituito i dogmi illuministici agli assiomi metafisici, egli si convince che l'iniziazione miri a far diventare simili a lui:

Gl'Indiani asseriscono che questo metodo violento di sottrarre la memoria deve affrancare i giovani da tutte le impressioni puerili e da quella forte parzialità verso persone e cose che è contratta prima che la ragione ne prenda il posto. Sperano così facendo di sradicare tutte le prevenzioni e gl'irragionevoli pregiudizi che sono fissati nella mente dei fanciulli talché, quando i giovani si riprendono, la loro ragione può agire liberamente, senza essere deviata dalle catene del costume e dell'educazione. Così si sgravano del ricordo d'ogni legame di sangue e sono messi in una condizione di eguaglianza e perfetta libertà, per ordinare i loro atti e disporre delle loro persone come meglio credono, senza altro controllo che la legge di natura [27].

L'iniziazione dei Virginiani si ispirerebbe all'utopia egualitaria degl'Illuminati di Baviera, i sacerdoti indigeni sono immaginati come repliche degli «ierofanti» della società segreta comunista fondata da Weishaupt. Così nel romanzo dell'*abbé* Terrasson, cui s'ispirò il *Flauto Magico*, i sacerdoti egizi divennero repliche di misteriosofi settecenteschi.

[26] «They unlive their former lives, and commence men by forgetting that they ever have been boys».

[27] P. 205: «The Indians... pretend that this violent method of taking away the memory is to release the youths from all their childish impressions, and from that strong partiality to persons and things which is contracted before reason comes to take its place. They hope by this proceeding to root out all the prepossessions and unreasonable prejudices which are fixed in the minds of children. So that, when the young men come to themselves again, their reason may act freely, without being biased by chains of custom and education. Thus also they become discharged from the remembrance of any ties by blood, and are established in a state of equality and perfect freedom, to order their actions and dispose of their persons as they think fit, without any other control than the law of nature».

Non diversamente i poeti medievali cantavano le imprese di Enea come cavaliere feudale.

Lo spirito libertino detta a Beverley una riflessione degna di Diderot e del Sade etnografo: i Virginiani offrono agli ospiti di massima qualità tre vergini che prima lo spogliano, poi gli si coricano accanto per compiacerlo in ogni modo: «forse in tal maniera molti eroi furono concepiti nei tempi antichi e dopo si vantavano prole d'un dio pellegrino» [28].

Beverley guarda spesso con occhio felice gl'Indiani e la sua celebrazione della loro sveltezza anticipa Fenimore Cooper, là dove li mostra capaci di seguire una traccia su indizi invisibili a qualsiasi altro: la morbidità del suolo, la rigidezza dell'erba o l'agitarsi delle fronde.

Ma fra i libertini, erranti nelle selve americane ma altresì smarriti nei meandri delle loro fantasie «illuminate», celebri furono John e William Bartram. John, un naturalista dallo stile melodioso, dove l'atticismo del '700 si fonde all'opulenza ancora secentesca, tenne il diario della sua spedizione in compagnia di Conrad Weiser presso gl'Irochesi nel 1743. Ecco, dentro ad una capanna sciamanica edificata a somiglianza d'un forno e riscaldata con pietre roventi, il sacerdote che grida e si dimena: «Il prete agita il corpo con la massima violenza, finché la natura abbia smarrito tutte le sue facoltà prima che l'ostinato spirito gli si palesi, il che si dice avvenga perlopiù in forma d'uccello di qualche tipo. Di solito un piolo è conflitto in terra alto un quattro piedi e tutto dipinto. Immagino che intendano che serva all'*essere alato e aereo* per appollaiarcisi sopra mentre svela a chi l'ha invocato ciò che questi s'è data tanta pena di conoscere. Ma trovo che le diverse nazioni hanno diversi modi di ottenere le sedicenti informazioni. Taluni usano un vaso d'acqua a cui guardano spesso allorquando la loro forza è quasi esausta ed i loro sensi vengono meno, per vedere se l'uccello è pronto a rispondere alle loro domande» [29].

[28] *Ibid.*, p. 189.

[29] *John and William Bartram's America*, ed. Helen G. Cruickshank, New York 1961; p. 33: «The priest agitates his body after the most violent manner, till nature has almost lost all her faculties before the stubborn spirit will become visible to him, which they say is generally in the shape of some bird. There is usually a stake driven into the ground about four feet high, and painted. I suppose this they design for the *winged airy Being* to perch upon while he reveals to the invocant what he has taken so much pain to know. However I find that different nations have different ways of obtaining the pretended informations. Some have a bowl of water into which they often look when their strength is almost

Con uguale diligenza Bartram descrive la cottura delle anguille, la configurazione del suolo, le specie vegetali; le evocazioni sciamaniche non destano certamente in lui una curiosità maggiore delle piante carnivore, il suo stile non vibra, parlando delle magie aborigene, quanto nella pagina sulle saracene ed i pori delle loro foglie («fresche rugiade e piovaschi, serrando questi pori e così isolando una sudorazione troppo libera, possono ristorare e rinvigorire le languide fibre») [30].

Ma l'àmbito scientifico e la cura minuziosa, poetica del linguaggio fanno sì che le notizie sugl'Indiani non siano filtrate dall'ideologia.

Il figlio William invece è un ideologo che nel descrivere le indigene crea un'Arcadia teatrale e sdolcinata, un sovraccarico idillio. Abilmente tenta di far apparire le ninfe indiane come puri elementi del paesaggio, fra campi di fragole e voli di tacchini e fughe di cervi:

> Un'ampia distesa di prati verdi e campi di fragole, un fiume che vi si attorce salutando ai suoi vari giri i poggi rilevati, verdi e prativi, abbelliti da platee di fiori e opimi letti di fragole, con stormi di tacchini che vi si aggirano e mandrie di cervi che caracollano nei prati o saltellano sui colli, compagnie di innocenti giovani Cherokee... alcune d'esse avendo già riempito i loro canestri, giacevano recline all'ombra di spalliere naturali di fiorite e fraganti magnolie, azalee, calicanti odorosi, soavi gelsomini gialli e glicini cerulei, schiudevano le loro bellezze alla brezza agitata e bagnavano le loro membra nei ruscelli freschi e scorrenti [31].

William Bartram descrive accanto alle delizie boscherecce (c. IX) gli orrori dell'ubriachezza fra i Seminole che per giorni e giorni bevono, danzano e amoreggiano, e spesso nell'ebbrezza si feriscono a morte. A poco a poco, a mano a mano che scema la provvista di

exhausted and their senses failing, to see whether the bird is ready to answer their demands».

[30] «Cool dews and showers, by constricting their pores and thereby preventing a too free perspiration, may recover and again invigorate the languid nerves».

[31] «A vast expanse of green meadows and strawberry fields, a meandering river gliding through, saluting in its various turnings the swelling, green, turfy knolls embellished with parterres of flowers and fruitful strawberry beds, flockes of turkeys strolling about them, herds of deer prancing in the meads or bounding over the hills, companies of young, innocent Cherokee virgins... Some having already filled their baskets, lay reclined under the shade of floriferous and fragrant native bowers of magnolia, azalea, perfumed calycanthus, sweet yellow jessamine, and cerulean glycine, disclosing their beauties to the fluttering breeze and bathing their limbs in the cool, fleeting streams».

liquore, la vergogna li assale. Resistono alla tentazione dell'ebbrezza soltanto i capi e coloro che hanno comunicazione con gli spiriti, ma il loro prestigio non basta a frenare la comunità miseramente travolta.

Salvo se preda del liquore, gl'Indiani hanno un contegno calmo e augusto, gli occhi piccoli ma infuocati, sono magnanimi, di conversazione circospetta, grave e tuttavia franca e gioiosa, sono segreti e risoluti.

Nel descrivere le vicende delle guerre con gli Spagnoli e gl'Inglesi, Bartram cita un saggio d'oratoria indiana che spiega la consuetudine della tortura: essa placa i mani delle vittime di guerra (altri viaggiatori parlano del Dio della vendetta). L'assetto comunitario spira franchezza, assenza da ogni coercizione e formalità, è una società che non poggia né sull'avarizia né sull'ambizione, la cui ospitalità è scontata e generosa. Bartram narra d'aver visto un giovane Indiano, testimone delle intemperanze bianche, levar le braccia al cielo ringranziando il Sommo Spirito di non aver dato agl'Indiani l'intelligenza dei bianchi, che degrada la natura dell'uomo.

Diritti di natura, semplicità di natura: le locuzioni dell'ideologia libertina attribuite alle lingue indigene fan dubitare dell'esattezza di tutta la narrazione, che culmina nell'esortazione a cercare fra gli aborigeni la prudenza civile e la virtù che noi conosciamo soltanto di nome: la sapienza divina detta loro i suoi oracoli ed essi obbediscono. La descrizione dei gradi supremi della società indiana ricorda la *Vita di Numa* plutarchiana; essi hanno un re la cui apparizione misteriosa è simile a quella del benefico sole, il cui imperio s'impone insensibilmente, provenendo dallo Spirito che essi ritengono ispiri ogni buon consiglio. Una società democratica secondo l'ideale della semplicità giacobina ma anche sapienziale alla maniera del regno di Sarastro nel *Flauto Magico*: un veggente presiede infatti alle cose dello spirito e influisce anche sulle decisioni militari, essendo i popoli persuasi che egli comunichi con spiriti potenti, attivi nelle cose umane come nel gioco degli elementi. Bartram riferisce certe storie d'estasi, di visioni narrate da quanti erano risorti dall'aldilà, ma soggiunge, con gusto illuministico, degradando lo sciamanismo a ripiego pedagogico, che tutte quelle storie tendono a far amare la virtù ed a favorire l'adempimento dei doveri civici.

Del pari la simbologia dei tatuaggi, degli ornamenti e delle vesti

per Bartram si riduce a una mostra di vanità, ad un'agghindatura per balletti pastorali settecenteschi.

L'unica visione che Bartram non riesce a sminuire è quella dei candidati sacerdoti, i quali recano un gufo impagliato con occhi di vetro scintillanti in cima alla testa o nella mano, costantemente mormorano canti sacri, parlano fra loro in una lingua esoterica, sono ravvolti di candide vesti: quest'alta allegoria non appare a Bartram una mera «interessante» teatralità, ma incute un tono di rispetto:

Questi celibi si distinguono dall'altra gente dal loro contegno taciturno, grave e solenne, dal dignitoso incesso, dal loro cantarsi fra sé e sé canzoni o inni in una voce piana e soave mentre passeggiano per la città [32].

Ma le feste che scandiscono le fasi dell'anno agrario e zodiacale vengono descritte da Bartram in modo tale da somigliare alle feste dell'anno repubblicano immaginate dai «teofilantropi» giacobini.

Bartram fu tra i sodali di Benjamin Franklin, col quale fondò la *American Philosophical Society*. I suoi *Viaggi*, usciti a Philadelphia nel 1791, furono ristampati in Inghilterra tra il 1792 ed il 1794, in Irlanda e Germania nel 1793, quindi in Olanda nel 1797 ed in Francia nel 1799. Li lessero i giovani letterati giacobini inglesi seguaci di William Godwin, e ne serbarono durevoli immagini di libertà primigenia nelle loro fantasie [33]. Ecco riemergere in *The Prelude* (stanza IX) di Wordsworth le fanciulle *cherokee*:

Che lasciano con danze e grida l'ovile,
Il loro grazioso borgo indiano,
Per cogliere fragole tutto il giorno
E tornare poi cantando in coro
Quando la luce del giorno è declinata [34].

Ecco in *The Excursion* (III, 915) l'uomo immerso nella natura vergine americana:

[32] «These bachelors are also distinguishable from the other people by their taciturnity, grave and solemn countenance, dignified step, and singing to themselves songs or hymns in a low, sweet voice as they stroll about the towns».

[33] N. Bryllion Fagin, *William Bartram*, Baltimore 1933.

[34] «Who quit their fold with dance and shout, / Their pleasant Indian town, / To gather strawberries all day long; / Returning with a choral song / When daylight is gone down».

Lieto di cogliere la sua vita senza ceppi,
E le innate potenze dell'anima
Quivi riflesse [35].

L'amico di Bartram, Benjamin Franklin, trasse alcuni dei suoi «insegnamenti pratici» dall'osservazione degl'indigeni. Essi, resistendo alla civiltà, dimostrerebbero che l'uomo tende per istinto all'ozio incurante:

Ci visitano spesso e vedono i vantaggi che le arti, le scienze e la compatta società ci procurano, non difettano di naturale intelligenza, eppure non hanno mai mostrato inclinazione a mutare il loro modo di vita per adottare il nostro [36].

Un Indiano educato da bambino fra i bianchi, per poco che si ritrovi fra i suoi, abbandona le costumanze civili.

Né questo è un tratto razziale, poiché i prigionieri adottati dalle loro tribù, dopo una permanenza un po' lunga, sdegnano d'essere liberati e restituiti alla civiltà.

Questo tema, così pericoloso per la buona coscienza progressista, fu ripreso dall'idillico Crèvecoeur nelle *Letters of an American Farmer*, là dove si domanda che cosa abbiano di così stregante i costumi indigeni: forse sono segnati dalle mani stesse della natura? [37].

Il loro segreto, secondo Franklin, sta nell'aver pochi ma naturali bisogni, quelli artificiosi costringono infatti a sviluppare una tecnica di produzione. Franklin conclude che si deve incoraggiare la laboriosità, erigere officine per i poveri invece di lasciarli nell'ozio. A che pro dunque la comprensione benevola per l'ozioso Indiano? Franklin infatti non agisce e non pensa senza mirare ad un utile. L'Indiano gli serve per inventare un apologo, ma se quello di Menenio Agrippa illustrò la teoria organica dello Stato, questo di Franklin ribadisce il relativismo illuminista: certi commissari americani comunicarono ai capi indigeni che una fondazione era disposta

[35] «Pleased to perceive his own unshackled life, / And his innate capacities of soul / There imagined»

[36] *The Papers of Benjamin Franklin*, vol. IV, New Haven 1961, p. 481.

[37] Fairchild osserva che in un'opera posteriore, del 1801, il suo *Voyage dans la Haute Pennsylvanie etc.*, Crèvecoeur, insensibile ormai a quegl'incanti, denuncia come stravaganze le lodi dello stato selvatico, forse risentito contro l'uso subdolo che ne avevano fatto i giacobini. (*Op. cit.*, p. 103).

a sovvenzionare gli studi dei loro giovinetti in un *College*; gl'Indiani, sapendo per esperienza che i giovani educati dai bianchi tornavano inetti alla caccia e alla guerra, rifiutarono, ma per ricambiare il favore offrirono di allevare i figli degl'Inglesi per farne degli uomini.

In *Remarks Concerning the Savages of North America* Franklin conclude con il famoso proclama del suo relativismo: li chiamiamo selvaggi perché i loro costumi divergono dai nostri che crediamo perfettamente civili. Essi sono convinti della stessa cosa. La stessa banalità era, di là dall'Atlantico, proferita da Joseph Addison sullo «Spectator» del 27 aprile 1711.

Ma l'uguaglianza di diritto non impediva lo sfruttamento di fatto. Franklin aveva un suo piano per utilizzare gli Indiani, infiltrando fra loro degli emissari:

> È gente che pensa assai ai propri interessi temporali, poco a quelli spirituali: perciò, essendo loro più utile, li influenzerà più facilmente un fabbro che un gesuita. Forniamo loro dei fabbri [38].

Cadwallader Colden [39] ammirava gl'Irochesi, popolo dominatore, che egli non cessa di paragonare ai Greci ed ai Romani. I loro due capi, eletti l'uno per il suo ardore guerresco, l'altro per la sua matura saggezza, rimangono in carica quanto dura il loro prestigio; le loro danze di trionfo rammentano i vincitori di Maratona e Salamina; l'abitudine di aggregare i sottomessi ricorda la politica di Roma. Colden vede in loro comprovata la lezione ripetuta dai moralisti dell'età classica: i principi d'onore e d'amor di patria elevano, laddove le mollezze del lusso deprimono i popoli.

Ci offende la consuetudine della tortura, ma forse che Achille non trascinò Ettore attorno alle mura di Ilio; forse che i Fenici non immolavano tra le fiamme le vittime; forse che gli Spagnoli ancora non bruciano gli eretici?

Anche se, come Lahontan, Colden loda l'uguaglianza regnante fra gl'Irochesi, tuttavia li vede con l'occhio classicista del girondino che ama i benefici della civiltà, grazie alla quale si vince l'istinto di crudeltà e di vendetta (« the curbing of these passions is the happy effect of being civilized»).

Tre celebri capi patrioti sono compagni di corso a Princeton,

[38] *Ibid.*, vol. IV, p. 121.
[39] *History of the Five Indian Nations*, London 1747; ried. New York 1902.

Hugh Henry Brackenridge, James Madison e Philip Freneau. L'Indiano è un essere ferino per i primi due, un figlio illuminato dalla Natura per il terzo.

Nel poema *The Rising Glory of America*, scritto nel 1772, da Freneau e Brackenridge, figuravano i versi:

Oh, com'è ottenebrata qui l'umana natura!
Esclusa dal lume della scienza e del vero
Errò con occhi velati per la china del tempo,
E la cupa superstizione col suo seguito orrendo
Di demoni, spettri e premonizioni
La spingeva ad atroci riti e a forme
Di sacrifici umani a placare le potenze
Maligne e l'oscuro re infernale [40].

Osserva Pearce che questo proclama sulla natura ferina degl'Indiani sparirà nelle edizioni successive al 1786 [41]: Freneau si era intanto convertito al culto dei liberi istinti e della vita primitiva.

Brackenridge avrebbe invece scritto *Indian Atrocities* nel 1782 sulla crudeltà degli «animals, vulgarly called Indians», che hanno forme d'uomini e forse sono di una specie umana però di certo nel loro stato presente sono più prossimi a diavoli, violano il diritto di natura, quale venne interpretato da Montesquieu, infliggono torture, dunque si possono sterminare.

Meno violento, ma anche lui ligio ad un'idea dell'Indiano come creatura ferina, fu James Madison, il secondo dei compagni di Princeton.

Come altri padri della Repubblica era fisiocratico e credeva che la «civilizzazione» fosse legata all'agricoltura; in genere in America il progressismo non fu proteso all'avvenire, si riteneva che già fossero palesi i benefici del progresso nella repubblica agraria settecentesca, e Jefferson, che voleva una revisione periodica della Costituzione, era isolato: l'ideologia progressista non era animata dallo scontento, viveva senza millenarismi; il progresso era il presente perpetuato [42].

[40] «How much obscur'd is human nature here! / Shut from the light of science and of truth / They wander'd blindfold down the steep of time, / Dim superstition with her ghastly train / Of daemons, spectres and foreboding signs / Still urging them horrid rites and forms / Of human sacrifice, to sooth the pow'rs / Malignant, and the dark infernal King».

[41] *The Savages of America*, p. 181.

[42] Rush Welter, *The Idea of Progress in America*, in «Journal of the History of Ideas», June 1955.

Madison affrontò lo scandalo della giovane nazione, gl'Indiani che non si lasciavano affascinare dal progresso. Adams aveva addebitato lo scandalo ad una «bigotteria» di stampo platonico: causa una resistenza o un'inerzia che impedisce il progresso, il benessere dei bianchi lascia indifferenti, e neanche le sofferenze ed il bisogno fanno desiderare i benefici della civiltà [43]. I bianchi allevati presso gl'Indiani ben di rado li abbandonano, la caccia primitiva ed eccitante attrae più della monotona e civile agricoltura. La naturale tendenza è invertita, a favore del progresso, soltanto in grazia di un intervento estraneo e straordinario («an extraordinary interposition») a opera di riformatori che paiono divini. L'energia di uomini capaci e risoluti è indispensabile allo scatto che rompe la legge di natura e fa incominciare la vita, avrebbe detto Hegel, dello spirito.

Freneau, il terzo dei compagni di Princeton, aveva una vena poetica elegante, abbastanza simile a quella dello Chenier. Egli propose e si propose come fine l'uomo ispirato alla scienza e all'uguaglianza, quale raffigurò nella poesia *On the Death of a Master Builder*:

Da scienza illuminato, all'umanità amico,
Venne, allo scopo perfettamente designato,
Come il Battista antico, negli annali del fato
Precursore di quanto è nobile e grande.
Designato fu a eccellere e superare,
Eppure ambì il titolo di fratello e sodale [44].

Freneau credeva di provare quei confusi sentimenti anche verso gl'Indiani e nella prefazione a *New Travels Through North America* dell'*abbé* Robin, da lui tradotto nel 1783, protestava che era mortificante vederli considerati alla stregua di bestie da soma («It is mortifying enough, to see them constantly considered as mere beasts of burden»).

[43] *Address to the Agricoltural Society of Albemarle*, in *Letters and Other Writings*, vol. III, Philadelphia 1865, p. 64.

[44] *Poems of Philip Freneau*, Princeton 1902, vol. I, p. 281: «By science enlightened, a friend to mankind, / He came, for the purpose exactly designed; / Like the Baptist of old, in the annals of fate, / Precursor of all that is noble and great. / Designed ha was, to excel and transcend, / Yet he courted the titles of brother and friend».

Freneau si volle immedesimare nel capo indiano Tammany e così parlò agli usurpatori:

Ascoltami, cristiano, prima ch'io vada,
Anche tu avrai la tua parte di sventura,
E una sordida razza succederà allora [45].

Una profezia che riecheggerà nel *Clarel* melvilliano. Ancora più addentro nell'animo indiano si spinge la fantasia di Freneau in *The Dying Indian Tomochequi*:

Demoni inflessibili ti spingono alla riva
Nelle cui foreste tutti i morti sono gettati [46]

esclama l'Indiano che sente l'appello della morte. Che cosa l'aspetta nell'aldilà? Un paesaggio di morte che Melville ripiglierà in *Clarel* per descrivere le lande che costeggiano il Mar Morto:

Ma sono tutte vacue ombre senza sostanza
Che vagano per quei prati di visione;
Non pendono frutti teneri dai rami
Ma orti malati quivi
Danno frutti malati
E le mele hanno l'aria intisichita
E vizzo sta sospeso il celeste mirtillo [47].

L'immortalità può intendersi solo come rinnovamento cosmico della natura:

Forse la natura restaurerà queste rovine
Quando il lungo sonno dell'uomo sarà finito [48].

Sempre su sfondo funebre, Freneau scrive *The Indian Burying Ground* dipingendo un neoclassico aldilà indiano:

[45] «But mark me, Christian, ere I go / Thou too shalt have thy share of woe. / A sordid race will then succeed».

[46] *Ibid.*, vol. II, pp. 187-189: «Relentless demons urge thee to that shore / On whose black forests all the dead are cast».

[47] «But all are empty unsubstantial shades, / That ramble through those visionary glades; / No spongy fruits from verdant trees depend, / But sickly orchards there / Do fruits as sickly bear, / And apples a consumptive visage shew, / And withered hangs the hurtle-berry blue».

[48] «Nature at last these ruins may repair, / When man's long dream is o'er».

I suoi immaginati uccelli e l'arco dipinto
E la selvaggina, preparati per un viaggio,
Dicono la natura dell'anima:
Attività che non conosce requie.
A lungo vedrà la timorosa fantasia
Il re tatuato, la lancia appuntita,
E la Ragione stessa piegherà il ginocchio
Alle ombre quaggiù e all'illusione [49].

La vitalità animale è l'unica essenza del mondo, ripete Freneau in *The Indian Student*, dove un Indiano studente di teologia rifiuta la civiltà bianca e le sue erudite astrazioni:

Mistici miracoli non accesero la sua mente;
Non badava a ottenere una laurea,
Ma ad acquistare il buon senso
Che gli facesse scovare
Lo scoiattolo nell'albero cavo,
E l'ombrosa riva, il ruscello sonoro,
La foresta selvaggia gli dominavano il cuore [50].

Il buon selvaggio dev'essere un fanciullo senza pensieri, un fauno silvestre per compiacere le immaginazioni del libertino preromantico.

Quest'apologia dell'Indiano culmina nei versi famosi di *The American Village*:

Non credere che la sua terra potente in antico
Non albergasse gente di sangue e di rapina.
Celebri capi levarono i loro imperi
Con sane leggi, e arsero i sacrifici [51].

[49] «His imaged birds, and painted bow, / And venison, for a journey dressed, / Bespeak the nature of the soul, / Activity, that knows no rest. / And long shall timorous fancy see / The painted chief, and pointed spear / And Reason's self shall bow the knee / To shadows and delusions here».

[50] *Ibid.*, vol. III, p. 372: «No mystic wonders fired his mind; / He sought to gain, no learned degree, / But only sense enough to find / The squirrel in the hollow tree, / The shady bank, the purling stream, / The woody wild his heart possessed».

[51] *Ibid.*, vol. III, p. 387: «Nor think his mighty land of old contain'd / The plundering wretch, or man of bloody mind. / Renowed Sachems once their empires rais'd / On wholesome laws, and sacrifices blaz'd». Alle poesie d'argomento indiano seguirono alcuni analoghi saggi, di cui ha fornito un buon ragguaglio, notandovi l'affiorare di motivi puritani, come la condanna della scienza, R.M. Colombo (*La prosa di P. Freneau*, in «Studi Americani», XIII).

Eppure l'entusiasmo assai nobile, dall'enfasi neoclassica, con cui Freneau abbraccia l'Indiano, non è meno falso degli abbracci prodigati dall'Assemblea francese ai rappresentanti dei popoli di colore: questi debbono stare alla parte che l'Assemblea destina loro per meritarne la fraternità.

L'Indiano che Freneau stringe al petto è una proiezione della sua ideologia: un suo doppio rassicurante e piumato. All'Indiano Freneau attribuisce esattamente la propria illuministica idea della sopravvivenza alla morte: la Natura che suscita, distrugge e risuscita è l'unica verità e ad essa l'uomo si congiunge, diventando «figlio di natura», allorquando si prodighi operando, con l'istinto fervido e con la ragione misuratrice. Freneau esorta alla vitalità fine a se stessa, e poiché le illusioni e le speranze stimolano all'attività, le invoca come ottimi eccitanti. Il saggio sa che sono illusorie le speranze dell'aldilà, ma le immagini di cacce ultraterrene, care all'Indiano, sono simboli della natura come incessante creazione, distruzione e ricreazione. L'Indiano di Freneau deve servire come riprova di ideologie libertine, viene abbracciato affinché faccia da testimone a loro favore. La fraternità è ideologicamente interessata.

L'unico squarcio di verità sull'Indiano nel secolo allucinato dai lumi si apre nelle *Adventures* di Alexander Henry, che narra la sua vita di membro adottivo di una tribù canadese nel periodo che precedette la guerra d'indipendenza, e soprattutto l'incantevole sodalizio che lo legò al guerriero Wawatam. Aveva costui conosciuto in visione durante un ritiro ascetico quell'amicizia predestinata. Quest'esperienza di vita fra gl'Indiani è tutta librata in un'aria visionaria e Henry non sa dire come se ne sia mai distaccato. Lo strappa da loro una nuda frase, un fiato di voce: «I was living among savages». Eppure quella frase era abbastanza robusta da oscurare in Henry l'evidenza della felicità: il malefizio dell'epiteto *savages* fu forte più d'ogni incanto delle cose reali.

Tra i fondatori della Repubblica, Thomas Jefferson, convinto che l'uomo fosse mero prodotto delle circostanze, rifiutava di condannare il popolo indiano, come anche di riverirlo. Respinse, come contrarie all'esperienza, le leggende di Buffon e De Pauw. Nel discorso al Congresso del 1805 identificò un unico fronte di nemici del Progresso: i reazionari Napoleone e Pitt in Europa e coloro che fra gl'Indiani si oppongono alla *reformation* («anche loro hanno i loro antifilosofi»).

In una lettera a John Adams dell'11 giugno 1812, egli ricorda i

cronachisti di cose indiane: Lafitau (che adatta gl'Indiani alle nazioni del mondo antico) e Adair (che accenna ad un ordine di maghi indiani dello stampo dei biblici Gannes e Gambres e dello gnostico Simon Mago). È privo d'animosità contro la razza, ma risoluto (con compassione) a distruggerla; prevede che gl'Indiani capaci di assimilare le tecniche economiche e sociali inglesi, come i *Cherokee*, dovranno essere eliminati [52].

John Adams risponde [53] che le informazioni sugl'Indiani dimostrano che essi nutrono concezioni simili a quelle di Filone d'Alessandria. Un'intuizione straordinaria che poteva nascere soltanto da un'ammirazione o da un disprezzo sommi. Adams illuministicamente aborriva i platonici quanto gl'Indiani.

Le opinioni degl'Indiani e le loro usanze... mi paiono affini al platonizzante Filone o al filonizzante Platone più che al genuino sistema ebraico. La filosofia di Filone e Platone è altrettanto assurda ma è meno intelligibile. Platone mutuò le sue dottrine da filosofi orientali ed egizi avendo viaggiato in India e in Egitto. La filosofia orientale imitata e adottata parzialmente, se non interamente, da Platone e Filone era la seguente: 1) un Dio, il bene; 2) le idee, i pensieri, la ragione, l'intelletto, il logos, la *ratio* divina; 3) la materia, l'universo, la produzione del logos o contemplazione di Dio. Questa materia fu la fonte del male.

Forse i tre poteri di Platone, degli Egizi e degl'Indiani non si possono distintamente ricavare dal nostro ragguaglio degl'Indiani; però: 1) il Sommo Spirito, il Bene, che è venerato dai re, dai capi e da tutti i grandi uomini nelle loro feste quale autore e padre del bene; 2) il diavolo, fonte del male, non sono ancora abbastanza metafisici da immaginarlo o almeno da chiamarlo materia, come i saggi dell'antichità e come Federico il Grande, che ha scritto uno stupidissimo saggio sull'origine del male, nel quale lo attribuisce interamente alla materia come se si trattasse di una sua scoperta originale... Secondo la vostra descrizione il culto dello Spirito buono era praticato dai re, dai capi e dai guerrieri come fra gli antichi Germani il culto dello Spirito maligno da fattucchieri, giocolieri, prestigiatori.

[52] *The Writings of Thomas Jefferson*, vol. IV, New York 1898. James Adair, irlandese, in *The History of American Indians* (1775) ripigliò la teoria della discendenza degli Americani dagli Ebrei (come più tardi il Boudinot). Affermò che adoravano un Dio solo e che non c'era fra loro traccia d'idolatria, essendo il culto volto, nei loro sinedri, semmai a «cherubimical figures» ed agli angeli, di cui conoscevano schiere buone e malvage e in particolare i «concomitant holy angels», o custodi dai quali ottenevano premonizioni e soccorsi (Adair cita certi guerrieri da lui incontrati, che avevano avuto un avvertimento angelico riposando in luoghi reputati sicurissimi e subito s'erano dati alla fuga, scampando per un pelo alla stretta nemica).

[53] *The Works of John Adams*, vol. X, Boston 1856.

La violenza persecutoria dell'illuminista di cui parlava Jonathan Edwards traspira da una cupa lettera di Adams a William Tudor del 23 settembre 1818: gl'Indiani sono dei «bigotti» (il termine designa fra i seguaci dell'illuminismo l'oggetto della loro Inquisizione) e perciò non vogliono piegarsi: sono *bigoted* quanto i maomettani, gl'Indù e i cattolici, hanno un sistema mistico, platonico-filoniano. «È in fondo un principio religioso che ispira agl'Indiani un'avversione invincibile tanto alla civiltà come alla Cristianità» [54].

Quanto bastava agli occhi illuminati d'un devoto del Progresso e della Tolleranza per votarli tacitamente all'estinzione.

Un'altra varietà dell'illuminismo, di stampo «sudista» mista ad un romantico culto dell'eroe, dettò *The Yemassee* di W.G. Simms.

Gli Yemassee della Carolina meridionale non sdegnarono la vicinanza dei primi Inglesi, protetti dalla loro inermità fino al 1715: gli Yemassee non erano stati turbati dalla pessima delle tirannidi, la coscienza della loro inferiorità dinanzi al potere che li avrebbe di lì a qualche tempo ingelositi.

Il capo indiano Sanutee ha compreso quale destino incomba sulle due comunità adiacenti: è uno dei pochi che, fortuna della specie, si trovano in ogni paese, precorritori della storia quanto distanti dalle masse. Filosofo non meno che patriota, dice Simms (ed il linguaggio stesso ch'egli adopra mostra l'illuminismo sul punto di trasformarsi in ideologia oligarchica), prevedeva per il suo popolo un destino che deplorava, sapendo che la razza inferiore non poteva che soccombere:

> Ogni qual volta ci sia una differenza eminente fra classi d'uomini o causa il colore o causa la loro organizzazione, essa deve di necessità concretarsi nella formazione di caste; e coloro che sono consapevoli d'una qualsiasi inferiorità, nelle attitudini o nel fascino, se restano prossimi al superiore, tacitamente diverranno sudditi se non schiavi [55].

Lo stesso presentimento ha nel romanzo il giovane aristocratico inglese Gabriel Harrison, anche lui un isolato fra i suoi («essendo

[54] *Ibid.*, p. 362.

[55] *The Yemassee*, ed. by A. Cowie, New York 1937, p. 22: «in every case of a leading difference betwixt classes of men, either in colour or organization, such difference must only and necessarily eventuate in the formation of castes; and the ones conscious of any

la gran massa, come sempre, lenta ad accorgersi delle premonizioni e delle testimonianze dei mutamenti che di continuo si producono d'attorno» [56]: un vero, eroico patriota rischia di scontare col martirio la sua preveggenza).

I due eroi delle due stirpi, per attuare i loro opposti propositi, dovranno giocare sui sentimenti elementari della moltitudine,

Sanutee, ostacolato dai suoi pari, scatena il popolo suscitando immagini e motti diversi per ognuno, a chi rammentando le glorie avite, a chi facendo balenare le minacce future; valendosi infine d'uno sciamano, che si torce posseduto dal dio del male e della guerra.

Il bagliore delle torce tutt'attorno mostrava la terrificante deformazione di tutti i suoi tratti. I suoi occhi strabuzzavano come scoppiando fuori delle loro orbite, la lingua spenzolava dalle sue ganasce slargate, coperte di bava, mentre le mani e le gambe sembravano piegate in due come un groviglio di vipere strette nei loro sozzi diporti a mezza estate [57].

Il tono teatralmente truculento pare a Simms quello più proprio alla delicata benché dionisiaca esperienza dello sciamano, che infonde in tutti il senso di una presenza divina e, alzandosi ritto, con mani protese, occhi scintillanti, prende a cantare:

Nella mia angoscia egli venne
E mi buttò per terra,
Mi trascinò attraverso il cespuglio contorto,
Mi posò la mano sulla gola,
Soffiò il suo fuoco nella mia bocca –
Opitchi-Manneyto [58].

Opitchi-Manneyto ordina che i capi restii alla guerra siano degradati con ignominia, strappando loro la pelle tatuata: Sanutee ha saputo combinare fantasia e furore, da grande manipolatore.

inferiority, whether of capacity or of attraction, so long as they remain in propinquity with the other, will tacitly become subjects if not bondmen».

[56] *Ibid.*, p. 48: «thoughtless as ever the great mass is always slow to note the premonitions and evidences of change which are at all times going on around them».

[57] «The glare of torches around him showed the terrific distortion of every feature. His eyes were protruded, as if bursting from their sockets – his tongue hung from his widely distended jaws, covered with foam – while his hands and legs seemed doubled up like a knotted band of snakes, huddling in uncouth sports in midsummer».

[58] Pp. 93-95: «I my agony, he came, / And he hurl'd me to the ground; / Dragged me

Il giovane *lord* anche lui sta accortamente manovrando la materia umana, coloro che, diceva John Locke, il primo legislatore della Carolina, nell'*Essay on Human Understanding*, «non hanno opinioni di sorta e non sanno per che cosa contendono».

Quest'altro eroe di Simms è un sapiente, non lo ingannano le mostre che illudono gli altri, uso com'è a penetrare i principi che reggono gli uomini e gli umori che svariano in loro e «non si dava alcun pensiero delle vaghe congetture che una liberale cortesia avrebbe concesso di denominare opinioni».

Non è forse un confratello ai «dominatori» del mirabile *Zanoni* di Bulwer-Lytton o dei romanzi di Disraeli? La sua magia è quella aristocratica che sa intessere discorsi fioriti e citazioni, sorridere giocosamente nel momento più tragico: un gentiluomo meridionale che svergogna la tetra serietà dei settentrionali.

Il suo pari indiano ha nel frattempo suscitato la risoluzione popolare di muovere guerra agl'Inglesi, ma sa di doverla ancora rafforzare, fino a farne una passione insaziabile. A tal fine bisogna che il «principio della distruzione» diventi dominante, tutti devono somigliare a cani addestrati alla strage che abbiano assaggiato il sangue: bisogna offrire loro un Inglese da torturare. Sanutee lo procurerà.

Così comincia il conflitto che, dopo le prime vittorie indiane, si risolve nel trionfo della Carolina bianca.

L'intreccio è spesso puerile e maldestro; forse Simms era più adatto ad una saggistica attenta ai nessi di potere magico che avvincono gli uomini, per cui le torme d'ogni popolo sono materia plastica in mano agli affascinatori. L'imprecazione del bianco non è affine al rituale canto di morte e di sfida dell'Indiano? E non hanno gl'Indiani una conoscenza affinata dei ritmi sia del terrore sia della blandizia?

La conoscenza del potere di suoni consolanti e soavi sulla mente errabonda, posseduta, come robustamente dicevano gli Ebrei, da demoni, non era confinata a quel popolo né ai melodiosi ministeri del loro Davide. L'Indiano attribuisce ad essi un'influenza ancor maggiore allorché con una sola nota ingiunge al serpente di distogliersi dal suo proposito snodandosi lontano dal petto della vittima[59].

through the twisted bush, / Put his hand upon my throat, / Breathed his fire into my mouth – / That Opitchi-Manneyto».

[59] P. 276: «The knowledge of the power of soothing, sweet sounds over the wandering

Nei suoi saggi Simms insegna che la necessità di giustificare la feroce cacciata degli Indiani ha suggerito la loro denigrazione: «dobbiamo dimostrare che sono esseri privi di ragione per dar forza alle nostre pretese quali esseri umani, mostrandoli irrecuperabili per tener ferma la nostra rivendicazione di tutti i riguardi e di tutto il rispetto dovuti alla civiltà» [60].

L'aristocratico del Sud e il capo indiano non sono entrambi eroiche figure destinate a essere travolte? La comune sventura li accomuna forse nel cuore di Simms, e si scioglie infine in lui l'incantesimo illuminista.

La visione illuministica ma eroica di Simms ritorna nella narrativa di frontiera di Alphonso Whetmore: «scarse differenze di qualità morale distinguono il bianco dal pellerossa», «un carattere forte riesce a stabilire la sua tirannide anche fra i democratici Indiani, e l'ambizioso pellerossa, come un principe bianco, congiungerà Chiesa e Stato nella sua avanzata verso il potere assoluto» [61].

mind, possessed, as the Hebrew strongly phrased it, of devils, was not confined to that people, nor to the melodious ministerings of their David. The Indian claims for it a still greater influence, when, with a single note, he bids the serpent uncoil from his purpose, and wind unharmingly away from the bosom of his victim».

[60] P. XXVIII: «We must prove them unreasoning beings, to sustain our pretensions as human ones – show them to have been irreclaimable, to maintain our own claims to the regards and respects of civilization». Sull'Indiano nell'opera di Simms vd. F.C. Gozzini, *W.G. Simms e «The Yemassee»*, in «Studi Americani», XIII.

[61] Nel *Gazetteer of the State of Missouri* del 1837 (*The Yemassee* è del 1835). Vd. *America is West*, ed. John T. Flanagan, Minneapolis 1945.

V.

ILLUMINISTI E ROMANTICI

Il mondo indiano può essere l'Eden dove ambientare le fantasie illuministiche intorno ad un mondo dove i vincoli del costume non intralcino più le espansioni degl'istinti (eventualmente nobilitate da graziosi sentimenti), l'Indiano qual è non interessa: serve a rendere finalmente verosimile l'utopia d'un'assoluta libertà sentimentale e istintiva.

Quante affinità elettive stroncate dalle istituzioni, dal matrimonio ed anche dalla consuetudine che vieta duplici amori! Goethe ne parla nelle *Affinità elettive* ed in *Stella*, ma soltanto nel mondo zingaresco degli attori dove vive Wilhelm Meister, nel corrispettivo europeo d'una tribù primitiva, queste attrazioni erotiche possono rivelarsi senza provocare catastrofi.

In America nel 1790 Sarah Wentworth Morton immagina un mondo indiano che consente la felice soluzione degli amori condannati nel poema *Ouâbi, or the Virtues of Nature*[1]; un esule europeo, Celario, s'innamora della bella indiana Azâkia, che lo ha salvato da morte (consueta giustificazione degli amori romanzeschi, ed episodio caro alle fantasticherie sentimentali, come testimonierà il piccolo David Copperfield).

Ma Azâkia è moglie fedele del capo tribù Ouâbi, che, legato a Celario da nobile amicizia, gli affida la moglie durante le sue assenze di guerriero.

[1] Boston 1790. L'autrice si firmava *Philenia, a Lady of Boston*.

Come consentire alla fantasia di concludere il suo prevedibile periplo?

Sarah Morton fa cadere prigioniero Ouâbi, fa che Celario levi uno stuolo di guerrieri e liberi l'amico che è in procinto d'essere sacrificato su una pira e già intona il suo canto di morte:

Tra le fiamme i canti arditi levano.
Non fa paura il dolore agli impavidi [2].

Ouâbi riconoscente, accortosi della celata passione del suo liberatore, gli cede e tribù e consorte, come il costume indigeno e le «virtù della natura» consentono.

La «nobiltà» degl'Indiani fu suggerita alla Morton dalla lettura di William Penn e forse dal romanzo *L'homme sauvage* di Louis Sébastien Mercier (1767), ma le notizie di riti e costumanze le desunse dai ragguagli del generale Lincoln [3].

Heckewelder il quacchero fornirà invece il materiale al massimo cultore illuministico del buon selvaggio, Fenimore Cooper, nel quale la tematica ideologica settecentesca si colora dei nuovi gusti romantici, ambientandosi fra colori fondi e cupi ed orizzonti svanenti.

I libri di Fenimore Cooper presentano come immediatezza sorgiva un effetto complicatamente mediato: la filosofia del vago deismo e della tolleranza viene messa sulle labbra di innocenti creature dei boschi, la *dullness* anti-metafisica della cultura londinese satireggiata nella *Dunciad* di Alexander Pope è attribuita al buon senso dei boscaioli temprati dalla vita sana e dura: una pia frode illuministica. Il buon selvaggio è chiamato in causa per un «intervento adesivo» a questa abile truffa.

Vale la pena di seguire il periplo dalla giovinezza alla morte del protagonista di buona parte dei romanzi di Cooper, Leatherstocking di *The Pioneers*, cui seguirono *The Last of the Mohicans* (1826), *The Prairie* (1827), *The Pathfinder* (1840), *The Deerslayer* (1841).

Leslie Fiedler ha mostrato in Cooper il filosofo libertino e progressista che convive con il conservatore politico: Leatherstocking è un Faust impaziente d'ogni limite, e benché cerchi se stesso

[2] «Midst the flames their fearless songs begin. / Pain has no terrors to the truly brave».

[3] W.L. Schramm, *Hiawatha and its Predecessors*, in «Philological Quarterly», XI, 4; Oct. 1932, p. 326.

rinnegando la teologia calvinista o cattolica, ne ha pur bisogno per suscitare le tensioni di cui vive, essendo di natura blasfemo. Come tale, nega il peccato originale e, allorché si veste da pioniere, questa negazione gli sembra una virtù portata dal progresso («only a sign of progress») [4].

Cooper riesce a convincersi di poter combinare l'ammirazione per il buon selvaggio con la credenza nel progresso, la denegazione del peccato originale e i suoi sentimenti politici conservatori.

In America tanto i conservatori come i radicali credevano nel progresso [5], ma nella somma di contraddizioni cooperiane gli addendi sono ancor più numerosi del consueto. Non a caso egli evade nella fantasticheria per lunghi tratti dei suoi romanzi.

È in *The Redskins, or Indians and Injuns* che l'Indiano come figura nobile e naturale viene usato non più soltanto a pro del libertinismo, come spinta a rinnovare una società manchevole, ma anche a pro del conservatorismo, per far vergognare i radicali antifondiari: la giustizia innata dell'Indiano è per loro intollerabile perché smentisce l'onnipotenza delle masse («for nothing has more conduced to the abuses connected with antirentism than the widespread delusion that prevails in the land concerning the omnipotency of the masses») [6].

Leatherstocking (o Deerslayer o Natty Bumppo) ha ventidue anni allorché compare in *The Deerslayer*, che si svolge tra il 1740 ed il 1745; lo Stato di New York è ancora confinato alle sue contee marittime, la foresta vergine offre riparo «al mocassino silenzioso del guerriero indigeno che calca il sentiero segreto e sanguinoso della guerra». In questi meandri s'aggira il giovane Deerslayer dal volto pieno di fiducia, serietà e schiettezza, in compagnia del gigantesco Hurry, conversando in modi puerili dei Delaware e dei Moicani che sono stati sconfitti dai Mingo e aspettano di vendicarsi. Deerslayer espone le sue conoscenze di vita indigena: i pellerosse onorano i folli perché il Maligno si compiace piuttosto di abitare nel corpo d'un furbo e Dio provvede al menomato; ammonisce il compagno a non mostrare rabbie inconsulte: gl'Indiani disprezzano chi cede all'ira subitanea ed egli, che ha soggiornato con loro, infatti «non usa l'artificio di alzar la voce neanche come

[4] *Love and Death in the American Novel*, New York 1960, p. 189.
[5] Arthur Ekirch, *The Idea of Progress in America, 1815-1860*, Chicago 1952.
[6] New York, Mohawk ed., s.d., p. 788.

mezzo per comprovare la risolutezza del suo proprietario». Così insegna Deerslayer con britannica superciliosità.

Il compagno replica: «Pigliati pure per un fratello di pellerossa, per me sono bestie e di umano hanno soltanto la furbizia».

Deerslayer deve incontrare il suo sodale delaware, il giovane capo Chingachgook o Serpente, cui i Mingo hanno rapito la fidanzata; Hurry vuole ritrovare la bella Judith che vive col vecchio padre ed una sorella su un vasto lago. I due raggiungono la solitaria famiglia in tempo per combattere i Mingo che l'hanno circondata, ma il vecchio e Hurry vengono catturati e Deerslayer rimane a difendere le due giovani su un barcone in mezzo al lago, dove lo raggiunge Chingachgook, annunciando che la propria fidanzata è nel campo rivierasco dei nemici: tutti i fili del racconto sono stati comodamente annodati. Ora il vario combattere e patteggiare fra gli opposti campi segue come una partira a dama; vengono ora spostati in una ora in altra mano i vari personaggi, con una destrezza nel tendere al massimo l'apprensione del lettore che ha reso Cooper così amato di generazione in generazione, e con continui trapassi da una narrazione verosimile alla fantasticheria.

Il carattere di Deerslayer campeggia, ancor più perfetto di quello del suo sodale indiano: egli è ignaro di ogni viltà, perfettamente verecondo, stoico come un Marco Aurelio delle foreste, sta al codice d'onore di un'umanità cavalleresca e coraggiosa come un monaco alle formalità d'una regola.

Lo sostiene un deismo panteistico e tollerante; le dottrine di Toland e di Desaguliers vengono così tradotte in narrazione; i discorsi degl'illuministi londinesi diventano rappresentazione fantastica, silvestre e popolana, incarnandosi fra le distese di alberi secolari americani, dove già aveva trovato il suo campo d'elezione l'apologetica opposta, cattolica di Chateaubriand, la vicenda di *Les Natchez*.

In *The Pathfinder* il giovane eroe diventa assai simile all'uomo ideale di Emerson: «un bell'esempio di ciò che potrebbe essere un uomo di mente retta e pura, non tentato dai desideri sregolati o ambiziosi e lasciato libero di seguire i suoi sentimenti nella solitaria magnificenza e fra gl'influssi nobilitanti d'una natura sublime».

Chingachgook si svela uno stoico precristiano, si adegua ad una stampa neoclassica allorché piglia congedo dall'amico, che teme destinato a morte sicura: «Tirando la leggera coperta sopra la testa, come un Romano era uso celare il dolore nei suoi manti, lenta-

mente si ritirò nell'oscurità, per abbandonarsi al dolore ed alle fantasie da solo» [7].

Entrambi, il bianco ed il pellerossa, ricreano con il loro sodalizio lo stato di natura rousseauiano dove tutto è schiettezza, niente è soggetto a mediazione.

Come dice Judith dichiarando il proprio amore a Deerslayer: «Non dimoriamo fra gli artifici e le illusioni degl'insediamenti popolosi».

The Last of the Mohicans ripiglia la tessitura di *The Deerslayer* a quindici anni di distanza, in occasione della guerra dei sette anni, ed ai due eroi si aggiunge il figlio di Chingachgook, Uncas. Nella solita foresta si accampa l'esercito inglese:

> Infine il sole tramontò in un'inondazione di gloria dietro i lontani colli all'occidente, e come la tenebra cinse del suo velo il luogo solitario i suoni dei preparativi diminuirono; l'ultima luce scomparve dalla capanna di legno d'un ufficiale; gli alberi gettarono le loro ombre più fonde sui poggi e sul ruscello sonoro, ed un silenzio tosto pervase il campo, profondo come quello che regnava nella vasta foresta da cui era circondato [8].

Darkness... deeper shadows forma una progressione di visioni accanto a una parallela ma calante: *flood of glory... last light*; le due linee vengono sovrapposte alla terza, acustica: *Sounds of preparation... rippling stream... silence as deep as that (other silence)*, dove quell'aggettivo *deep*, la seconda volta che appare nel periodo, unifica, per un richiamo al suo primo uso, le due serie parallele, la visiva e l'acustica.

Cooper sa dipingere non solo con l'arte della velatura ma anche dando un respiro ai volumi, una vibrazione alle ombre, con strutture sintattiche meditate e ritmate. La relativa finale per ragioni di tempo musicale sostituisce un semplice aggettivo, che sarebbe forse più istintivo e anch'esso di bell'effetto (si provi a declamare *the vast environing forest*; e tuttavia in tal caso la

[7] «Drawing the light blanket he wore over his head, as a Roman would conceal his grief in his robes, he slowly withdrew into the dark, in order to indulge his sorrow and musings alone».

[8] «At length the sun set in a flood of glory, behind the distant western hills, and as darkness drew its veil around the secluded spot, the sounds of preparation diminished; the last light finally disappeared from the log cabine of some officer; the trees cast their deeper shadows over the mounds and the rippling stream, and a silence soon pervaded the camp, as deep as that which reigned in the vast forest by which it was environed».

lunghezza dell'ultima frase non sarebbe sufficiente a «portare», ad equilibrare la mole di tutto il periodo precedente).

Balzac invitava a studiare in Cooper la tecnica del paesaggio letterario.

Ma viene profusa una cura altrettale nel tratteggio delle persone? Nel penetrare l'animo indiano?

Due fanciulle attraversano la foresta scortate da un maggiore inglese e da un Indiano, Magua, che fa da guida e che tradirà; al gruppo s'è aggiunto un predicatore, David. Loro mèta è un forte dove li aspetta il padre delle fanciulle, un colonnello inglese, e ben presto s'imbattono in Chingachgook e Hawkey, il nomignolo che ora porta Natty Bumppo, il Deerslayer di quindici anni prima, accompagnati da Uncas.

Segue la solita rapinosa partita a dama con queste pedine ed i nemici nascosti, né importa seguirne le varie vicende che rasentano la mera fantasticheria e alla fine delle quali una delle Inglesi ed il giovane Uncas perdono la vita. Questo meccanismo narrativo fornisce lo sfondo su cui Cooper campisce un Chingachgook dotato di ispirate intuizioni. Così egli spiega l'inermità degl'Indiani dinanzi all'alcool: la loro fede che si nutriva, più che di raccoglimenti apollinei, di concitazione dionisiaca, era invero facilmente ingannata da quella che si presentava, con esiziale inganno, come una scorciatoia verso l'estasi. Chingachgook ne parla con orrore, «tradiva la sua profonda emozione permettendo alla sua voce di calare in quei toni bassi, gutturali, che rendono la lingua, come talvolta si parla, tanto musicale» [9] (dove la «musicalità» è «gutturale»: riconoscere la possibilità d'una tal connessione è già una prova d'intelligenza del mondo indiano).

Ecco il memorabile passo:

> Gli Olandesi sbarcarono e diedero l'acqua ardente ai miei, che bevvero fino a che parvero unirsi il cielo e la terra, e credettero stoltamente d'aver trovato il Sommo Spirito. Allora rinunciarono alle loro terre [10].

La comprensione dell'Indiano permette di cogliere il vero punto di dissidio fra Indiani e bianchi, una diversità religiosa, che

[9] «Betraying his deep emotion only by permitting his voice to fall to those low, guttural tones, which render his language, as spoken at times, so very musical».

[10] «The Dutch landed, and gave my people the firewater; they drank until the heavens

si manifesta nel diverso atteggiamento verso la morte in battaglia. Gl'Indiani spingono fino al parossismo la loro furia con le vanterie e la denigrazione del nemico, attizzando la sete di dolore e di vendetta, e talvolta possono giungere a ribaltare quella furia adottando il nemico valoroso e impassibile alle torture. Viceversa i cristiani si preparano alla morte in spirito d'umiltà e apollineo perdono. Le due religiosità stanno a contrasto; mentre Chingachgook cimenta il nemico, l'inglese cerca di infondersi serenità.

Le affinità e le differenze tra puritani e Indiani in *The Wept of Wish-Ton-Wish* si mostrano nel confronto tra una famiglia di coloni e un adolescente indigeno catturato mentre sta in agguato. La famiglia ha l'austerità di modi che compete ad uno stato scaduto e probatorio dove la pratica della padronanza di sé è la base della virtù; l'Indiano li supera in padronanza e tuttavia in lui ogni movimento ha l'agio della puerizia, mentre essi hanno il riserbo pieno d'artificio che sopravviene con l'età.

Al capitolo XXV Cooper ci ritorna sopra: calma, fisica padronanza nell'Indiano; ascetica, spiritualmente sostenuta eppure mansueta sottomissione alla Provvidenza nei puritani («It would have been a curious study for one interested in the manners of the human species, to note the difference between the calm, physical and perfect self-possession of the wild tenants of the forest, and the ascetic, spiritually substained, and yet meek submission to Providence, that was exhibited by most of the prisoners»).

Ma in *Deerslayer* la cristiana rassegnazione è resa ancor più ammirevole dell'antica e puritana per una venatura di maggior fierezza, che forse proviene da un influsso indiano: i pionieri adottano usi indiani. In *Deerslayer* Hurry imita al modo indigeno le voci della natura:

> Il verso tremulo di un tuffolo si alzò dal lato opposto del lago, evidentemente non molto lontano dal punto in cui era stato emesso. Non è possibile confondere la nota di questo uccello, che è così familiare a coloro che conoscono i suoni dei laghi americani. Acuto, tremulo, alto e sufficientemente prolungato, sembra un vero e proprio grido d'allarme. Lo si sente anche di notte, eccezionale abitudine rispetto a quelle della maggior parte degli altri abitanti piumati della landa, circostanza che aveva indotto Hurry a presceglierlo come suo proprio segnale [11].

and the earth seemed to meet, and they foolishly thought they had found the great Spirit. Then they parted with their land».

[11] «The quavering call of a loon arose from the opposite side of the lake, evidently at no

Ed i pionieri imparano, come s'insegna in *The Pathfinder*, che l'Indiano mai piatisce ma è sempre grato del cibo, pingue o magro che sia, selvaggina o carne d'orso, petto di tacchino o ala d'anitra selvatica: «a vergogna di noi bianchi si può dire che guardiamo senza soddisfazione alle benedizioni e reputiamo di gran conto mali trascurabili».

E quando in *The Pathfinder* Natty sentirà la stretta dell'amore per Mabel, dirà da vero Indiano che è il diavolo o qualche stregone mingo a insinuargli in mente il pensiero delle calamità che potrebbero colpirla.

Il discorrere fiorito di metafore che era il cavallo di battaglia degli attori di drammi indiani ha in Cooper esempi memorandi; dice Chingachgook della propria fidanzata:

Fra la mia gente la rosa muore sullo stelo dove sbocciò; le lacrime del fanciullo cadono sulle tombe dei genitori; il grano cresce dove il seme fu piantato.

Le donzelle delaware non sono araldi da mandare, come collane di conchiglie, di tribù in tribù. Sono caprifogli, più soavi di quelli delle loro foreste... Mettete il pino sopra la baia e ingiallirà; il salice non fiorirà sul colle e il tamerisco è sano soprattutto nella palude; le tribù della costa preferiscono ascoltare i venti che soffiano sull'acqua salsa [12].

Così l'oratoria sacra, non più biblica, ma già deistica e romantica dei bianchi «indianati» fa presentire certi passi melvilliani:

essendoci tante cose delle quali si può dire che non sappiamo niente, non vale la pena e non c'è motivo di dare troppa importanza ad una in particolare... Parecchie ore ho trascorso, e molte d'esse deliziose, in ciò che la mia gente chiama contemplazione. In tali occasioni la mente è attiva benché il corpo paia pigro e svagato. Un punto esposto su un costone montano di dove si possa gettare in largo lo sguardo al cielo e alla terra, è

great distance from its outlet. There was no mistaking the note of this bird, which is so familiar to all who know the sounds of the American lakes. Shrill, tremulous, loud, and sufficiently prolonged, it seems the very cry of warning. It is often raised, also, at night – an exception to the habits of most of the other feathered inmates of the wilderness, a circumstance which had induced Hurry to select it as his own signal».

[12] «Among my people the rose dies on the stem where it budded; the tears of the child fall on the graves of his parents; the corn grows where the seed has been planted.

The Delaware girls are not messengers, to be sent, like belts of wampum, from tribe to tribe. They are honeysuckles, that are sweetest in their own woods... Set the pine in the bay and it will turn yellow; the willow will not flourish on the hill; the tamarack is healthiest in the swamp; the tribes of the coast love best to hear the winds that blow over the salt water».

il luogo che giudiziosamente si può scegliere come il migliore, da cui un uomo può formarsi un'idea della potenza dello Spirito e della propria piccolezza. In tali momenti non si ha troppa voglia di trovare di ridire sulle minime difficoltà che si frappongono alla comprensione essendovene di così enormi a nascondercele [13].

Cooper aderisce strettamente ai dettami di tolleranza e alla teologia antiteologica del deismo, ed il suo stile degno d'un classicista inglese è la veste perfetta di quell'ideologia; eppure la chiusa di *Deerslayer* non sconverrebbe ad un pretto puritano:

Viviamo in un mondo di trasgressioni ed egoismo e nessun quadro che ci rappresenti diversamente può essere vero, ma, felicemente per la natura umana, barlumi di quel puro spirito nella cui somiglianza l'uomo fu foggiato pur si scorgono e alleviano le difformità, mitigano anche se non scusano i delitti.

Questa mescolanza di dottrine consente un uguale amore per la purezza nell'Indiano come nel bianco; purtroppo inibisce altresì una conoscenza di quello che Adams chiamava, con profondo intuito, il neoplatonismo mistico dell'Indiano, il suo cuore più segreto, l'arca più preziosa.

In *The Last of the Mohicans* lo sciamanismo viene deriso con grettezza illuministica come insieme di rozzi riti, maschera d'ignoranza e impotenza, tollerate per astuzia dai capi increduli e accorti.

In *The Pathfinder* Chingachgook e Natty sono di nuovo fianco a fianco, nella fase della guerra che volge a favore degl'Inglesi, ma in *The Pioneers* la civiltà ha già vinto e imposto le sue deformazioni alla natura; il vecchio Natty deve difendersi ormai dai regolamenti civili e subisce l'oltraggio della gogna e della prigione; il suo amico Chingachgook è stato convertito dai missionari moravi, «ha acquisito nuovi bisogni», l'alcool l'ha degradato e la morte lo abbatte miseramente.

Solo ormai, sull'ottantina, ridotto da cacciatore a lacciolaio, Natty parte per la nuova, più remota frontiera, in *The Prairie*.

[13] «When there's so many things about which it may be said we know nothing at all, why, there is little use and no reason in being difficult touching any one in particular... Many's the hour I've passed, pleasant enough too, in what is term'd contemplation by my people. On such occasions the mind is active, though the body seems lazy and listless. An open spot on a mountainside where a wide look can be had at the heavens and the earth, is a most judicious place for a man to get a just idea of the power of the Manitou, and of his own

Il Pawnee vi ha la parte del buon Indiano, quale era stato il Delaware delle opere precedenti, il Sioux l'opposta, che era stata degl'Irochesi o Mingo. La morale sempre reiterata è quella che Thomas J. Farnham raccolse dalle labbra d'un colto Indiano incontrato sull'Arkansas:

Hai appena affondato l'aratro nella terra che te la vedi colma di vermi e erbacce. Esso accresce la popolazione in misura innaturale, suscita la necessità di procedure penali, soffonde sul viso umano una maschera d'inganno ed egoismo e sostituisce la perfidia, l'amore della ricchezza e del potere e l'eccidio di milioni d'uomini per la soddisfazione di qualche mozzaorecchie regale, all'onesta semplicità di mente, all'ospitalità, all'onore ed alla purità di natura [14].

Una reincarnazione di Cooper.

Trascorso tanto tempo dalle furie puritane contro re Filippo, fatto a pezzi per ricavarne orridi trofei, finalmente gli autori del poema *Yamoyden, A Tale of the Wars of King Philip* [15], il pastore episcopaliano James Wallis Eastburn e Robert Charles Sands, poterono riesumarlo come guerriero romantico e schilleriano, utile figlio della Natura da contrapporre alle istituzioni mortificanti, calviniste o cattoliche che fossero.

Chi ha distrutto la stirpe indiana? La bigotteria. Gli autori danno ascolto al grido di morte dei vinti dopo aver letto nei Mather la terribile vicenda degl'Indiani cancellata, come le tracce dei loro sandali sull'erba, dalla *soulless bigotry*, che li braccò a morte con urla folli e furibonde («that tracked them to death, with mad, infuriate yell»).

Si leva l'elogio funebre di Filippo, esempio di re popolare che invero meglio poteva cingere il diadema dei monarchi ereditari, strumenti di cortigiani o di preti, intenti a snocciolare rosari («Satiate dull sense, or count the frequent bead») [16].

Il passato indiano è lodato nella misura in cui è irrevocabile, buon pretesto per la polemica populista; l'immagine di re Filippo è

littleness. At such times there isn't any great disposition to find fault with little difficulties in the way of comprehension, as there are so many big ones to hide them».

[14] T.J. Farnham, *Travels in the Great Western Prairies*, Ponghkeepsie (N.Y.) 1845; cit. in Henry Nash Smith, *Virgin Land*, New York 1950, p. 78.

[15] New York 1820.

[16] P. 255.

evocata per biasimare quel che sembra il colmo dell'obbrobrio: *to count the frequent bead*, e che invero è l'occupazione europea più affine allo spirito indiano.

La vena romantica è più forte in *Yamoyden* che in Cooper, il quale rifugge dalle tenebre stregonesche, mentre nel IV canto del poema si tenta addirittura di ridare in ritmi romantici il brivido dell'evocazione:

Lo Spirito dorme di là dai colli,
Sta di vedetta la potenza del male,
Nel suo letto lo spirito di fuoco è sceso,
Il sole, l'odioso sole è morto [17].

E si guardano con compiacimento affascinato gli emblematici avvoltoi:

Voi che gementi e ciarlanti volate
Dove giacciono putrefatte membra
Che fetide cadono a pezzi [18].

Cooper torna a parlare per bocca del viaggiatore e pittore George Catlin, che ne preserva anche la volontà di stile ornato nelle sue indugianti e tediose lettere. Egli censura, come Cooper, le *horrible superstitions* (come le torture rituali nella lettera XXII), ma soggiunge che lunghe e crudeli esperienze provano l'impossibilità per i governi illuminati o per uomini che fanno denaro (*«enlightened Governments or money-making individuals»*) di trattare senza ingiustizia con genti così credule e schiette [19].

I romantici vagheggiamenti di Cooper si perpetuano anche in Bryant, il poeta che sdegnando la tirannide della ragione insegna la riverenza verso ispirazioni più profonde. La congiunzione di Giove e Venere è il segno e il simbolo della perfezione in cielo come in terra.

«Non sempre vorrei ragionare – incomincia *The Conjunction of Jupiter and Venus*, melodiosa lode ai labirinti della natura selvaggia,

[17] «Beyond the hills the spirit sleeps, / His watch the Power of evil keeps; / The spirit of fire has sought his bed, / The Sun, the hateful sun, is dead».

[18] «Moping and chattering round who fly / Where the putrid members reeking lie, / Piece-meal dropping, as they decay».

[19] *Illustrations of the Manners, Customs and Condition of the North American Indians*, IX ed., London 1857, vol. II, p. 225.

contrapposta al rettifilo della noiosa ragione, – ... poiché lo spirito ha bisogno d'impulsi da una più profonda sorgente».

Questa ideale congiunzione d'astri sarebbe prossima ad attuarsi: promette la chimera del progresso, secondo Bryant; ogni delizia sarà profusa non appena doppiato un ultimo e prossimo promontorio, e nel prometterlo il suo verso si fa debitamente goffo:

Fra poco il miglior genio della stirpe,
Abbracciata la terra, domate le tribù,
Si siederà all'estremo Occidente
Alla sponda dell'oceano quieto guardando indietro
A reami fatti felici [20].

Ma in *An Indian at the Burial-Place of this Fathers*, trascinato dalla mimesi d'un immaginario Indiano figlio della natura vergine, Bryant ridisegna con Freneau l'eroe epigono d'una stirpe sconfitta che vaticina il tracollo dei vincitori, e dà libero campo alla nostalgia dell'antica America intatta. L'Indiano contempla il cimitero della sua gente e una melodica costernazione muove le stanze del poema; Bryant sta lasciando agire le ispirazioni del segno di Venere:

Un bianco che a questa scena guardasse
La direbbe un luogo di delizia
Lodando i prati sì freschi e verdi
Tra i colli così schietti.
A me non piace: meglio la pianura
Ricoperta degli antichi altissimi boschi [21].

Meglio le foreste intatte dove si vedrebbero passare i cervi e

L'eroe della foresta, allenato alla guerra,
Con faretra e piumaggi, alto e snello,
Bruciato da gloriose ferite,
Che avanza nel suo reame a cimentare
Il lupo, a lottare con l'orso [22].

[20] «Ere long, the better Genius of our race, / Having encompassed earth and tamed its tribes, / Shall sit down beneath the farthest west, / By the shore of that calm ocean, and look back / On realms made happy».

[21] «A white man, gazing on the scene / Would say a lovely spot was here, / And praise the lawns, so fresh and green / Between the hills so sheer. / I like it not – I would the plain / Lay in its tall old groves again».

[22] «The forest hero, trained to wars, / Quivered and plumed, and lithe and tall, / And

Le sponde del fiume allora erano sacre ai mani e

Qui la fanciulla indiana silenziosa
Portava serti di collane e fiori
Ed il canuto re, il veggente privilegiato
Qui adorava il dio dei tuoni.

Ma ora il grano è verde e alto
Sulla gleba che nascose il petto dell'eroe[23].

In uno dei poemi tardi, *The Painted Cup*, questa medesima melodia si fa più ricca, e quasi s'impregna dello spirito indiano evocato:

Le schiette savane del Sangamon
S'alzano in dolci collinette
Ed i noccioli stormiscono sopra l'alta erba.
Ciuffi scarlatti ardono nel verde, macchie di fuoco,
Noti ai nomadi delle praterie
Che chiamano «tazza dipinta» quel fiore.

Ma lasciate queste tazze di carminio
Alle tarme maculate del giugno,
Alle mosche iridiscenti e ai colibrì
Che ne bevano, quando su queste praterie sconfinate
Arde il sole mattutino. O che il vento
Per scherzo capovolga i rugginosi orli
E irrori le fragole con una pioggia improvvisa,
E rigonfi il frutto rosseggiante che ancora
Spira dal declivio solatio una fragranza leggera.

Ma la tua fantasia è più gaia. Lascia
Che il genio cortese dei bocci, indugiante
Nella fiorita distesa che ama, benché spariti,
I suoi scuri adorati, snello e minuto
Venga, la tonda guancia rossa di sole,
Le mattine d'estate al ridestarsi dei bocci
E con le manine divida l'erba aguzza

seared with glorious scars, / Walk forth, amid his reign, to dare / The wolf, and grapple with the bear».

[23] «Hither the silent Indian maid / Brought wreaths of beads and flowers, / And the gray chief and gifted seer / Worshipped the god of thunders here. / But now the wheat is green and high / On clouds that hid the warrior's breast».

E toccando con labbra di ciliegia l'orlo
Dei boccali coloriti, assorba la rugiada lì raccolta [24].

Gilbert Chinard insegna che si passa dall'idea illuministica del buon selvaggio al vagheggiamento romantico, allorché ci si sa inetti a ricuperare l'ingenua, soave, nobile, filosofica libertà [25].

Si profonderanno dunque lodi del tutto inoperanti: nell'800 si distruggerà il mondo primitivo senza deflettere di un palmo, ma con la massima tenerezza. Questo il tratto particolare del momento romantico, che Washington Irving incarna perfettamente.

Egli loda il buon selvaggio: «C'è qualcosa nell'indole e nei costumi del selvaggio nord-americano preso nell'insieme dello scenario nel quale egli s'aggira, coi suoi vasti laghi, le sue foreste sconfinate, i suoi fiumi maestosi, le sue pianure mai solcate, che colpisce la mia mente come meraviglioso e sublime», dichiara nello *Sketch-Book*, ma soggiunge che l'Indiano non è amorevole, non ha nel suo cuore un terreno dove far crescere le virtù più soavi e gentili. Irving non s'arresta alla superficie del silenzioso stoicismo, ma anzi scopre l'umana simpatia e gli affetti.

Due torti hanno subito gl'Indiani: non soltanto sono stati spossessati ma i loro caratteri sono stati descritti da esseri «bigotti» o interessati; per i coloni sono bestie della foresta, per gli scrittori oggetto di vilipendio.

L'opinione pubblica è formata dalle miserabili orde di degenerati e viziosi che infestano le frontiere. Tutta la vita indiana poggiava sulla superba indipendenza; crollata questa, ogni moralità si sfalda. Che vediamo oggi alle frontiere se non i resti umiliati,

[24] «The fresh savannas of the Sangamon / Here rise in gentle swells, and the long grass / Is mixed with rustling hazels. Scarlet tufts / Are glowing in the green, like flakes of fire; / The wanderers of the prairie know them well, / And call that brilliant flower the Painted Cup. / But leave these scarlet cups to spotted moths / Of June, and glistening flies, and humming-birds, / To drink from, when on all these boundless lawns / The morning sun looks hot. Or let the wind / O'er turn in sport their ruddy brims, and pour / A sudden shower upon the strawberry-plant, / To swell the reddening fruit that even now / Breathes a slight fragrance from the sunny slope. / But thou art of a gayer fancy. Well–/ Let then the gentle Manitou of flowers, / Lingering amid the bloomy waste he loves, / Though all his swarthy worshippers are gone –/ Slender and small, his rounded cheek all brown / And ruddy with the sunshine; let him come / On summer mornings, when the blossoms wake, / And part with little hands the spiky grass, / And touching, with his cherry lips, the edge / Of these bright beakers, drain the gathered dew».

[25] «De tous les voyageurs que nous avons étudiés, il en était peu qui, au sein des forêts, regrettaient la patrie lointaine et ne se sentaient parfaitement heureux... René, le premier, sentira pleinement l'impossibilité d'échapper à soi même et de dépouiller le vieil homme». G. Chinard, *L'Amérique et le Rêve Exotique*, Paris 1913, p. 433.

offesi e tarati di genti altere, uccise da una povertà diversa da quella naturale, da una miseria lamentosa e senza speranza, piaga della mente che la vita selvaggia ignora? I primi cronisti testimoniano che nelle comunità indiane vigeva una carità così perfetta che preferivano morir tutti di stenti se uno solo doveva soccombere alla fame.

Per dipingere quel loro vivere maestoso occorre la vera, candida «filosofia», dice Irving, il credente nel senso comune e umano settecentesco. Ma: che cos'è l'Indiano se non il prodotto dell'ambiente, dell'educazione sociale?, domanda Irving, il seguace della scuola scozzese.

Tra le forze che foggiano l'indole indiana egli pone la «superstizione», né s'avvede di ripigliare così per conto suo il vilipendio che ha appena condannato. Beninteso Irving è umanitario, e rispetta il culto dei morti, ammira le tribù che, esiliate per generazioni dalla patria, tornando per caso sulle antiche terre, si dirigono, guidate da tradizioni meravigliosamente custodite, a un tumulo dove per ore sostano in silenzio. «Sublime e sacro sentimento», egli esclama, e difende gl'Indiani che si vendicavano sui puritani per le violazioni dei sepolcreti, per i furti delle pelli esposte a commemorazione dei defunti. Irving riferisce il discorso del capo che esorta a vendicare l'oltraggio, come un miscuglio d'oratoria sacra protestante e di allocuzione parlamentare, cui aggiunge certe eleganze ritmiche tutte sue (l'ombra della madre oltraggiata dice:«Vedi i seni che ti diedi da succhiare, le mani che caldamente ti tennero e tante volte ti nutrirono») [26].

Profondi e generosi impulsi spinsero dunque alle loro subitanee guerre gl'Indiani, eppure truci sicuramente si mostravano, e sterminavano i prigionieri. Irving invoca la ragion di Stato: bastava togliere di mezzo pochi guerrieri scelti d'una tribù nemica per garantirsi la sicurezza per l'avvenire, ma in parte attribuisce la colpa della ferocia alla credenza superstiziosa che il sangue placasse i mani dei caduti. I prigionieri che sfuggivano all'eccidio erano comunque adottati dagli ospitali vincitori.

L'Indiano vive naturalmente nel pericolo, che eccita le sue facoltà, infonde vigore alla sua esistenza; esposto alla fame, alla malattia, alle insidie della foresta, si avvolge nelle pelli delle belve e dorme nel frastuono delle cateratte e così diventa superiore al

[26] «See the breasts that gave thee suck, the hands that lapped thee warm, and fed thee oft».

bianco. Egli intona il suo canto di morte mentre il fuoco gli divora le membra torturate, eppure le cronache «bigotte» dei primi coloni tacciano di insensibilità e torvaggine quell'eroismo maestoso.

Nel saggio *Philip of Pokanoket* Irving soggiunse che nella vita civile, dove la felicità e l'esistenza stessa dell'uomo dipendono dall'opinione che di lui nutrono i suoi concittadini, si è costretti ad atteggiarsi: si «recita una parte studiata» e così i caratteri audaci e spontanei restano attutiti dalla pratica di inganni meschini, dall'affettazione di sentimenti generosi, dal bisogno di suscitare la generale simpatia, sicché alla fine non si distingue neanche più il reale dall'artefatto. L'Indiano solitario, viceversa, segue gli impulsi ed i propri giudizi: così si diventa singolari e magnanimi. Tale fu re Filippo, di cui Irving rinarra la storia.

Al ritorno in America dopo il suo lungo viaggio europeo, Irving volle esplorare il mondo dell'Indiano ormai condannato all'estinzione, avventurandosi nell'Oklahoma. Ne raccontò in *A Tour in the Prairies*, che uscì nel 1835. Immagini di desolate pianure percorse da mandre di bisonti, di scheletri biancheggianti sull'orlo dei precipizi aprono il libro: «Teschi e scheletri marciti che sbianchiscono in qualche forra tenebrosa o vicino alle tracce d'un campo di cacciatori, di quando in quando segnano la scena d'una qualche gesta di sangue e segnalano al viandante la pericolosità della regione che sta attraversando» [27], gl'Indiani fra tali simboli del terrore vagano armati e guardinghi.

Così, riguardando uno dei primi Osage che incontra, Irving rinnova sul vivo altre annotazioni dello *Sketch-Book*: la riduzione dei bisogni è il segreto della libertà, la vita sociale incatena al superfluo, indebolisce il corpo, spegne gl'impulsi dell'anima: «in società si è gli schiavi ancor meno degli altri che di noi stessi».

Irving scopre l'umorismo e la vena seccamente satirica degl'Indiani, il loro gusto d'improvvisare descrizioni cantate degli eventi quotidiani. Critica, ironia, mimiche e dileggi gioiosi, specie dei bianchi, animano i loro convegni, ma essi diventano statuari a cospetto degli estranei.

Le circostanze più comuni scuotono queste anime di ferro, un segno qualsiasi che paia «mistico e sinistro» basta a far deviare dal

[27] «Mouldering skulls and skeletons, bleaching in some dark raveen, or near the traces of a hunting camp, occasionally mark the scene of a foregone act of blood, and let the wanderer know the dangerous nature of the region he is traversing».

sentiero il cacciatore o il guerriero, perciò è padrone fra loro il profeta o «sognatore».

Ecco l'Indiano seduto dinanzi ad un fuoco nella prateria, mentre si volge col pensiero alla casa lontana: gli sovviene che da due giorni gli trema l'occhio sinistro e conclude in cuor suo che uno dei suoi è morto o malato.

Eppure Irving non muta le idee dello *Sketch-Book*, come quasi sempre l'esperienza non modifica il disegno ideale pronto ad accoglierla: la forma, buona o malvagia che sia, prevale sulla materia.

In *Adventures of Captain Bonneville* Irving, narrando le vicende del famoso pioniere, migliora il ritratto dell'Indiano. All'VIII capitolo la spedizione capeggiata dal capitano Bonneville infatti incontra un gruppo di Nez Percés sfiniti: una compagnia miseranda che aveva soltanto radici e cortecce da mangiare. Eppure rifiutano di unirsi ad una partita di caccia che cade un giorno di festa. Si accingono a cacciare di lì a qualche giorno, armati soltanto d'una vecchia lancia, fidenti nell'aiuto celeste. Il capitano Bonneville domanda stupito come pretendano di abbattere la selvaggina: sorridono fra loro e tacciono. Prima di partire celebreranno il rito della caccia e pregano il Sommo Spirito:

Quasi non riuscivo ad afferrare quella scena, adusato com'ero a vedere il miserabile Indiano esultante nel sangue, macchiato da tutti i vizi che possano degradare la natura umana. Lo stupore dinanzi a una tenerezza e una pietà così schiette dove meno si sarebbero cercate lottò nei nostri petti con la vergogna e la confusione per aver ricevuto ammaestramenti così puri e salubri da creature a noi tanto inferiori in tutte le arti e gli agi dell'esistenza.

«*At receiving such pure and wholesome instructions*», è il linguaggio puritano che affiora nel capitano [28].

Di lì a qualche giorno i cacciatori tornano con grandi provviste di carne e caritatevolmente la spartiscono coi bianchi:

Chiamare questa gente semplicemente religiosa darebbe una sbiadita idea dell'intenso colore di pietà e devozione che pervade tutto il loro comportamento. La loro onestà è immacolata; la loro unità di propositi e osservanza dei riti, uniformi e stupefacenti. Sono più simili ad una nazione di santi che a un'orda di selvaggi.

[28] P. 113.

(They are certainly more like a nation of Saints than a horde of Savages) [29].

Altre tribù di Nez Percés, e le medesime che in *Astoria* Irving aveva garantito, sulla fede d'altri viaggiatori, subdole e rapaci [30], rammentano al capitano Bonneville l'età dell'oro [31].

Washington Irving registra le parole ammiranti, ma nemmeno vuol creare troppo sconcerto nel cuore del lettore. Certamente, certamente quella devozione avrà origini cristiane. La tribù non ha adottato forse feste e digiuni e anche qualche rito del calendario cattolico in una mescolanza di civiltà e barbarie? («They have become blended with their own wild rites, and present a strange medley, civilized and barbarous») [32]. L'incanto della verità, quasi stabilito dal capitano, è stroncato.

L'Indiano adottava ogni rito e ogni predicazione dai quali sperasse un guadagno spirituale; questa sua concezione pragmatica della vita religiosa riesce incomprensibile all'Europeo. Così la festa domenicale della tribù che balla attorno ad un palo al modo degli *Shaker Quakers* appare a Irving un cerimoniale selvaggio e fantastico («a wild fantastic ceremonial»). E d'un'altra tribù egli dice che come quasi tutti i selvaggi i membri credono nei sogni, negli incantesimi e negli amuleti o «medicine», come li chiamano. Di taluni si dice che riescano così a garantirsi l'incolumità, diventando invulnerabili alle pallottole [33].

La tribù dei Blackfeet, animata da una mistica guerriera e dionisiaca, viene a conflitto con i Nez Percés, apollinei e pacifici. Invano il capitano Bonneville tenta di smuovere questi cultori della serenità che rifiutano la vendetta; invano un transfuga, Kosato, il Coriolano Blackfeet, tenta di eccitarli con un'oratoria guerriera mescolata a ululati, a danze e a rulli di tamburo. Egli narrerà al capitano Bonneville la sua storia: amante della moglie del capo, fu degradato e privato dei cavalli. Da allora brama vendetta, e Irving dipinge la sua ira con uno *staccato* segnato dal punto e dal punto e virgola, come una respirazione affannosa, a transazioni rapidissime:

Sedevo meditando... finché il cuore mi si gonfiò e cominciò a dolere, ed avevo i denti serrati. Mentre guardavo dall'alto il prato vidi il capo che

[29] P. 114.
[30] *Astoria*, c. 52.
[31] Vol. II, c. 3.
[32] P. 115.
[33] P. 124.

s'aggirava fra i suoi cavalli. Fissai gli occhi, simili a quelli di un falco, su di lui; il sangue mi ribolliva. Tirai il fiato con durezza. Camminava tra i salici. In un attimo fui in piedi; la mano al coltello. Volai più che correre, prima che se ne accorgesse, mi gettai su di lui [34].

Allorquando i mansueti Nez Percés sono costretti alla lotta, si mostrano «bravi e capaci in guerra come erano stati miti e pazienti in pace» [35]. Quanto a Kosato, egli offre modo a Irving di coniare una frase tacitiana: combatte con furia più che con valore.

Eppure tali osservazioni non fanno sospettare a Irving che anche nella miseria materiale un Indiano possa celare tesori invisibili; allorché egli tratta dei poverissimi Shoshoni, amanti della pace e arroccati su montagne inaccessibili, non prova che disprezzo:

Quelle miserabili creature, mero legame fra la natura umana ed il bruto, sono state commiserate e disprezzate dai lacciolai creoli, che li hanno denominati *les dignes de pitié*... Si potrebbero meglio chiamare i selvaggi della montagna [36].

L'Indiano che si adegui alla logica della guerra riceverà il marchio di mostro crudele, quello che cerchi la pace verrà disprezzato del pari: la tecnica del mandriano che chiude le bestie nel *corral* è la stessa della dialettica progressista.

Fra i tratti della saggistica di Irving uno sfida il tempo e le molte mutazioni del gusto, la capacità di cogliere certe realtà sottili e complesse della psicologia politica, come nella rappresentazione che diede della Reggenza, di Luigi XV e della sua cerchia di *roués*. Nell'esame della condizione indiana sotto l'incalzare dei pionieri egli individuò una ragione di decadenza e disintegrazione fra le più difficilmente afferrabili: nello squilibrio sociale prosperano facilmente gl'impostori religiosi, inventori di cerimonie e dottrine «che

[34] P. 155: «I sat brooding... until my heart swelled and grew sore, and my teeth were clinched. As I looked down upon the meadow I saw the chief walking among his horses. I fastened my eyes on him as a hawk's; my blood boiled. I drew my breath hard. He went among the willows. In an instant I was on my feet; my hand was on my knife. I flew rather than ran – before he was aware, I sprang upon him».

[35] P. 188.

[36] P. 283: «Those forlorn beings, forming a mere link between human nature and the brute, have been looked down upon with pity and contempt by the creole trappers, who have given them the appellation of *les dignes de pitié*... They appear more worthy to be called the wild men of the mountains».

cominciano a lavorarsi le donne, i bambini ed i deboli di mente... I più saputi della tribù stanno a guardare e a ridere, pensando che ciò sia troppo sciocco per recare danno; ma tosto scopriranno che donne e bambini e stolti formano una vasta maggioranza in ogni comunità, e dovranno eventualmente seguire la nuova luce, sotto pena di essere considerati profani»[57].

Irving aveva una disciplinata fantasia politica che gli consentiva di prevedere i possibili assestamenti nell'equilibrio di forze. Nel *West* non avrebbe forse potuto formarsi, egli si domandava, un'orda di meticci nomadi e combattivi che avrebbe minacciato gl'insediamenti civili? La possibilità non era remota: mancò un catalizzatore che organizzasse la società del *West* e fu adottata dal governo la misura che Irving sollecitava: una rete di quartieri militari fu stesa in tutto il territorio.

Il principio d'unità della nuova, virtuale orda o nazione avrebbe potuto essere religioso. E fu quasi per diventare realtà per opera di un giovane indiano di eminente intelligenza, che già aveva incominciato a stringere intese per arrestare l'avanzata bianca nel Michigan, William Blackbird. Egli era per essere ordinato sacerdote cattolico a Roma, di dove doveva tornare in America per incontrarsi con il Presidente, allorquando nel 1832 una mano ignota lo assassinò nella sua camera in un collegio pontificio. La stampa bianca tacque o finse una disgrazia, ma gl'Indiani della sua tribù si tramandarono la verità, divulgata in seguito dal fratello, Andrew, nella sua *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*[58].

Un altro tentativo di suscitare un reame indigeno fu meditato da Sam Houston, il governatore del Tennessee che dopo uno scandalo si era rifugiato fra i Cherokee, nel 1830, ma soltanto nel 1929 ne nacque un romanzo, *The Raven*, di James Marquis. Qualcosa di simile fu sul punto di sorgere nel Texas, com'è narrato nell'appendice alla *Personal Narrative of James O. Pattie* che uscì nel 1833 a Cincinnati.

L'idea d'una nuova, romantica nazionalità, paventata da Irving,

[57] Vol. II, p. 186: «beginning by working on the women, the children, and the weak-minded... The more knowing ones of the tribe look on and laugh, thinking it all too foolish to do harm; but they will soon find that women, children, and fools form a large majority of every community, and they will have eventually to follow the new light, or be considered among the profane».

[58] Ypsilanti (Mich.) 1887.

sollecitò nel suo secolo la fantasia di Charles W. Webber che in *The Gold Mines of the Gila* (1849) disegnò il sogno d'una valle beata del West, salva dal progresso, dopo aver creato in *Old Hucks, the Guide* (1848) il perfetto *villain* immaginabile da un democratico americano: un aristocratico francese, adusato alle corti d'Europa, che organizza con le schiere selvagge la società presagita da Irving, sintesi di decadenza e primitività.

Il romanzo, che parve migliore di *Omoo* e *Typee* ai recensori, loda l'intuito e l'indipendenza, le qualità emersoniane dell'Indiano, che egli ha in comune con i geni. Le massime verità che l'uomo incivilito ha messo secoli a raggiungere, gli si palesano d'incanto, ha un Vangelo in se stesso, nei suoi liberi sensi, corporei e spirituali, ed a questi s'affida («they equally scorn all shackles but those of the God-imposed senses, whether corporeal or spiritual, and, with like self-reliance, rule all precedents by the Gospel as revealed within themselves!»).

Joaquin Miller nella prefazione alle sue opere [39] narra d'aver conosciuto nel 1855 un misterioso James Thompson, noto come «The Prince», che voleva creare attorno al sacro monte Shasta una pura repubblica indiana dove fossero preservate la semplicità e l'integrità di vita.

Joseph De Bloney ed il giovane Miller ne ripresero il piano.

In *My Life Among the Modocs* Miller narra con molte reticenze il tentativo fallito di stabilire un santuario della vita tradizionale, uno Stato primitivo e guerriero formato di Indiani e di Europei selvaggi.

Tutta l'opera di Miller, un beniamino dei preraffaelliti, è una sorta d'infelice, enfatico, scompaginato tentativo di esaltare la visione che dell'Indiano ebbe Bonneville.

Il romanzo incomincia con un inno al monte Shasta, solitario come Dio, bianco come la luna invernale tra le foreste nere; quasi a sfida dell'Anglosassone avanzante nelle brulle pianure.

Miller promette di pigliare, primo fra tutti, le difese del popolo indiano che vive ai piedi della cima. Narra come egli, fragile e femmineo («alone, a frail, sensitive, girl-looking boy») in viaggio verso i giacimenti d'oro della California, s'arrestò estatico dinanzi alla montagna fatale.

[39] *Works*, 6 voll., San Francisco 1909.

Ferito dagl'Indiani, è accolto nel loro accampamento silenzioso, dove a poco a poco si riprende e scopre l'incredibile verità:

Tutta la mente, il pensiero, l'anima o quel che sia che noi sparpagliamo in molte direzioni e su vari oggetti, essi concentrano su uno o due. E se vi dicessi che parlano più del futuro, conoscono l'ignoto meglio del cristiano? Vi sgomenterebbe. Gran batteria galvanica, la verità! Non è da stupire che muoiano con tanto coraggio e curino così poco questa vita, essendo così sicuri della prossima [40].

Ma la promessa di svelarci qualche verità ardua e solenne non viene mantenuta.

La vita incurante dell'Indiano seduce il giovinetto; lo stile malcerto, squilibrato denuncia il narcisismo che impedirà a Miller ogni comprensione profonda; nella stessa vena del *best-seller The Reveries of a Bachelor* di Ik Marvel, egli chiacchiera spudoratamente di se stesso («The World says you must not talk about yourself. The World is a tyrant»), il suo amore per gl'Indiani si vela di compiacimento come quello dei libertini settecenteschi e rousseauiani, ma con movenze di decadente ottocentesco:

...quando un uomo osò mai palesarsi e parlare liberamente, naturalmente, in pienezza, secondo i suoi desideri, di se stesso, gli arguti lo inchiodarono al muro con le frecce della loro ironia finché l'ultimo uomo fu cacciato dall'Eden verde, frondoso dell'egotismo... [41].

Miller incontra un giorno, lungo un ruscello popolato di salmoni, un bianco dal portamento fiero e gentile, da principe in esilio e lo segue affascinato, ma finisce in una cittadina di pionieri, dove il fascinatore l'abbandona. Tutto smarrito, incontra un Negro barbuto e guercio, rutilante di fronzoli d'oro ed ha l'impressione d'esserne vampirizzato, il soggiorno fra gl'Indiani l'ha reso sensibile alle stregonerie:

Gli stetti dinanzi come il prigioniero davanti al carceriere. Sentii che era mio padrone... Notate, non aveva detto una parola. Io non avevo

[40] «All the mind, or thought, or soul, or whatever it may be, which we scatter in so many directions, and on so many things, they centre on one or two. What if I told you that they talk more of the future and know more of the unknown than the Christian? That would shock you. Truth is a great galvanic battery. No wonder they die so bravely, and care so little for this life, when they are so certain of the next».

[41] «... whenever any man dared come out and talk freely, naturally and fully as he desired

alzato gli occhi. Alla fine alzò la mano scura e grassa e si voltò. Uscii per istrada con uno sforzo, egli aveva rapito la mia forza, mi aveva assorbito nel suo forte corpo animale [42].

Il giovane infine sviene, dopo giorni di paura indeterminata, trascorsi errando per la cittadina, ma fortunatamente fra le braccia del «Principe» ritrovato, che si piglierà cura di lui durante la successiva malattia, per portarlo infine con sé in una vallata deserta, dove c'è un assembramento di cercatori d'oro, assai simile al nuovo popolo paventato da Washington Irving.

Una fanciulla indiana, Paquita, ed il suo fratellino, superstiti d'una tribù trucidata dai bianchi, vivono col Principe. Ma Paquita cresce, il Principe sente d'esserne innamorato, e decide di allontanarsi.

Di nuovo il protagonista si ritrova solo fra gl'Indiani e ne piglia spunto per un'ode alla vena «araba, zingara, druidica», che spingerebbe ognuno a girovagare per fragranti boschetti in uno stato di natura, se le lotte per l'oro, le vicissitudini del commercio, l'emulazione dell'arte non predominassero: in questo vagheggiamento puerile risuona l'illuminismo inveterato in languide movenze ottocentesche.

Il narcisismo inibisce una ferma descrizione, però Miller coglie qualche sparsa verità, spiegando che gl'Indiani si arrampicano sulle vette sacre, non già per paura dei demoni, ma per venerazione del Sommo Spirito.

about himself, the wits nailed him to the wall with their shafts of irony, until the last man was driven from the green and leafy Eden of egotism...».

[42] «I stood before him like a convict before his keeper. I felt that he was my master... Understand that he had not said a word. I had not lifted my eyes. At last he hoisted his black fat hand to his black thick head and turned away. I walked with an effort out into the street. This man had taken my strength; he had absorbed me into his strong animal body».

VI.

LA TRADIZIONE DELLA BENEVOLENZA DAL SECOLO XVII AL XIX

Mentre i libertini potevano stringere un sodalizio parziale con gl'Indiani, un'altra minoranza europea poteva diversamente allearsi a loro, con piena esultanza: i perseguitati «entusiasti», gli estremisti della Riforma. Un armatore scozzese, il convulsionario Meikle John Gibb, avendo solennemente bruciato la Bibbia, era stato arrestato. Invano i presbiteriani implorarono dal duca di York la sua impiccagione; quelli fra loro che, reclusi anche loro per disubbidienza alle autorità, se lo trovarono compagno di cella, intanto lo percuotevano. Era solito ululare durante le orazioni ma le battiture lo azzittirono.

Esiliato in America, diventò sodale degl'Indiani, da loro grandemente ammirato, morendovi attorno al 1720 [1]. Ma l'episodio non si tramutò in letteratura, come rimase altresì quasi muto l'incontro fra Indiani e *Shaker*.

Mother Ann, la fondatrice degli *Shaker*, fu riconosciuta a prima vista come la «buona madre» dagl'Indiani, fu un Indiano a vederle il capo circonfuso dall'alone di santità [2], e da spiriti d'Indiani gli *Shaker* ricevettero i loro canti soprannaturali.

Certi *Shaker* addirittura furono posseduti da spettri indiani. Nell'inverno tra il 1842 ed il 1843 un visitatore capitò nel villaggio degli *Shaker*, Niskauna, e vide una loro danza religiosa durante la

[1] Walter Scott, *Letters on Demonology and Witchcraft*, London 1830, p. 84, citando la *Biographia Presbyteriana* di Patrick Walker, II, p. 23.

[2] E.D. Andrew, *The People Called Shakers*, New York 1953, p. 89.

quale due «sorelle» presero a vorticare a occhi chiusi nella cerchia dei compagni immobili ed ecco, una di loro annunciò che Mother Ann, la fondatrice, le stava comunicando l'arrivo d'una tribù indiana desiderosa di stringere amicizia. La notte seguente la danza sacra fu ripresa e a metà si spalancarono le porte; gl'Indiani furono invitati a entrare, la «sorella» che aveva avuto l'annuncio li scorgeva, gli *Shaker* ne furono posseduti, presero a ululare come sciamani, a eseguire un rito frenetico, loro così castigati e austeri. Vollero perfino cibi indiani, che furono preparati in cucina. Infine il capo della comunità esortò gl'Indiani a cercare gli *Shaker* dell'aldilà e la possessione dei vivi cessò.

Comunioni meno spiritate unirono gl'Indiani ai battisti ed ai quaccheri.

La prima chiesa battista sorse nel 1636 a Rhode Island, fondata da Roger Williams. Pastore già puritano, ribelle alle ingerenze dell'autorità civile nel culto, fu condannato e si rifugiò nella parte meridionale della colonia, con l'aiuto di tribù indiane.

Il motivo principale della fuga fu la sua dottrina della separazione fra potere civile ed ecclesiastico, che dovrebbe garantire la purezza dell'uno e dell'altro, senza combinazioni «né esplicite né implicite».

Nella nuova comunità fondata da Williams furono ammessi i quaccheri e gli ebrei, ai quali era vietato di entrare nel Massachusetts puritano.

Amico di Milton, Williams credeva nella tolleranza e rifiutava l'idea di un patto speciale fra la comunità dei santi puritani e Dio, ma, osserva Perry Miller, non appena lo Stato concreto e «tipico», visibile, venne convertito nel suo archetipo, nella chiesa invisibile, i popoli rimasero senza alcuna guida spirituale, abbandonati ai criteri economici, a intenti di potenza o di ordine pubblico [3]. I puritani autentici del Massachusetts si sentirono traditi dai loro compagni inglesi che festeggiavano, a Londra, il «laicista» liquidatore della loro intransigente teocrazia, intento a liberare e purificare la loro chiesa dalla sua visibilità.

La secolarizzazione della vita, privata d'ogni nozione di patto e di elezione, annientava comunque la barriera fra coloni ed indigeni, e nacque nel 1643 dalla loro nuova convivenza l'operetta di

[3] *Roger Williams*, Indianapolis-New York 1953.

Williams *A Key to the Language of America*, un frasario della lingua indigena, con una sorta di prontuario per intavolare discorsi missionari. Il prologo annuncia:

Eccovi una chiave: non ho notizia che ne sia stata fatta l'uguale da quando a Dio piacque di portare alla luce quel poderoso continente dell'America. Altri miei compatrioti spesso e ottimamente hanno scritto del paese (e nessuno ne ha esagerato, fra quelli a me noti, la bontà e il valore).

Questa chiave ne rispetta il linguaggio nativo, e può forse dischiudere certe rarità concernenti i nativi stessi, finora non scoperte... Una chiavina può aprire una scatola dove si trova un mazzo di chiavi. So che non c'è scarsa preparazione nel cuore di moltissimi fra loro. Conosco le loro molte solenni confessioni a me stesso e dell'uno all'altro sulla loro condizione di erranti e perduti [4].

Ma chi sono questi indigeni il cui linguaggio sta per essere dischiuso?

Da Adamo e Noè nascono, lo si garantisce da ogni parte. Ma quanto alla loro discendenza più recente, ed al luogo donde vennero a queste terre, paiono ardui da accertare quanto la scaturigine di qualche fresco ruscello che scorrendo per miglia dal paese al vasto oceano ha incontrato molti ruscelli affluenti lungo il percorso. Dicono essi stessi che sono sorti e cresciuti in quel luogo come alberi della foresta.

Dicono che il loro gran dio Cawtantowwit creò questi luoghi. Non hanno abiti, né libri, né lettere, e ritengono che mai ne ebbero i loro padri; e perciò sono agevolmente persuasi che il Dio creatore degl'Inglesi sia un Dio maggiore perché ha dotato gl'Inglesi più di loro. Ma quando udirono che circa mille seicento anni prima l'Inghilterra ed i suoi abitanti erano come loro e da allora hanno ricevuto da Dio abiti, libri ecc. sono sollecitati grandemente da una segreta speranza intorno a se stessi... Riferiscono molti resoconti strani su un tal Wetucks, un uomo che fece grandi miracoli fra di loro, camminando sull'acqua, ecc. con qualche parziale somiglianza al figlio di Dio... [5].

[4] «I present you, with a Key: I have not heard of the like yet framed, since it pleased God to bring that mighty continent of America to light. Others of my countrymen have often and excellently and lately written of the country (and none that I know beyond the goodness and worth of it).

«This Key respects the native language of it, and happily may unlock some rarities concerning the natives themselves not yet discovered...

«A little Key may open a box, where lies a bunch of keys.

«I know there is no small preparation in the hearts of multitudes of them. I know their many solemn confessions to myself, and one to another, of their lost wandering conditions».

[5] «From Adam to Noah that they spring, it is granted on all hands. But as for their later

Williams si abbandonava all'allegorismo che sarà più tardi di un Edward Taylor e di un Jonathan Edwards e questa sua vena simbolistica, che si valeva della filologia comparata dell'inglese devozionale e dell'algonchino, suscitava uno strano imbarazzo fra i puritani, che Perry Miller descrisse in una pagina magistrale[6].

Ma Williams si vide giungere a Providence Samuel Gorton, il *familist*, già processato e multato a Boston nel 1638, quindi frustato a Rhode Island. Narra la vicenda Nathaniel Morton in *New*

descent, and whence they came into these parts, it seems as hard to find as to find the wellhead of some fresh stream which, running many miles out of the country to the vast ocean, hath met with many mixing streams by the way. They say themselves that they have sprung and grown up in that very place, like the very trees of the wilderness.

«They say their great God Cawtantowwit created those parts. They have no clothes, books, nor letters, and conceive their fathers never had; and therefore they are easily persuaded that the God that made Englishmen is a greater God because He hath so richly endowed the English above themselves. But when they hear that about sixteen hundred years ago, England and the inhabitants thereof were like themselves, and since have received from God clothes, books, &c., they are greatly affected with a secret hope concerning themselves...

«They have many strange relations of one Wetucks, a man that wrought great miracles amongst them, and walking upon the waters, &c., with some kind of broken resemblance to the Son of God...».

[6] «Winthrop obiettò a questo manierismo dicendo che l'opuscolo di Williams era pieno di figure e voli retorici, conseguenze inevitabili del metodo tipologico; colui che incomincia a cogliere nell'Antico Testamento non narrazioni di fatti, bensì enigmi da decifrare soltanto in un reame immaginario fuor della storia, per forza di cose deve veder le cose e gli eventi attorno a lui perdere la loro solidità dissolvendosi in comunicazioni interiori. Questa disposizione emblematizzante è del tutto differente dal metodo puritano normale di leggere sermoni nelle pietre; i teologi del patto studiavano gli eventi, precisamente come Winthrop e Bradford nelle loro storie, al fine di percepire la volontà dominante di Dio all'opera, ma non trovavano nel sasso o nell'animale il simbolo enigmatico d'un pronunciamento divino e neanche approvavano le persone che lo facevano. Forse ciò spiega la stima sotterranea per Williams che Cotton Mather non riusciva a eliminare dalla sua satira, in tempi nei quali Mather cercava di irrobustire una pietà che il "patto" da solo non bastava a stimolare; allorché egli andava sperimentando modi nuovi di spiritualizzare le cose comuni dell'esistenza, si permise di lodare la *Chiave* perché spiritualizza le curiosità».

(«To this mannerism Winthrop objected when he said that Williams' tract was full of figures and flourishes. It is actually an almost inescapable consequence of the typological method; he who once begins perceiving in the Old Testament not factual narratives but ingenious puzzles to be deciphered only in an imaginative realm outside history is bound also to find things or happenings around him lose their solidity and dissolve into inward communications. This emblemizing disposition is utterly different from the normal Puritan method of reading sermons in stones; theologians of the covenant studied events (exactly as did Winthrop and Bradford in their histories) in order to perceive the governing will of God at work. But they did not find in stone or beast an enigmatic symbol of a divine utterance, as they did not – as still today their successors do not – approve of the sort of people who do. Perhaps it explains the sneaking esteem for Williams which Cotton Mather could not keep out of his satire: at a time when Mather was seeking reinforcement for a piety which the covenant alone could no longer excite, when he was experimenting with novel ways of spiritualizing the commonplaces of existence, he let himself praise the *Key* because it "spiritualizes the curiosities"»).

England's Memorial (1669). Gorton affermava che il Cristo era stato un'ombra, una similitudine di ciò che in ogni cristiano avviene, l'immagine di Dio in cui fu creato Adamo, e che la sua sofferenza fu la manifestazione del suo soffrire in Adamo. I ministri del culto erano per Gorton negromanti, la cena eucaristica una magia. Per dar spazio alla loro rivoluzione, più «avanzata» della battista, i familisti tentarono di stabilire rapporti con gl'Indiani, al modo stesso di Williams, ma si appigliarono ad un partito sbagliato, stringendo alleanza con il capo della federazione dei Narragansetts: due federati si appellarono a Boston e l'avventura indiana del familismo fu stroncata.

Le prime due quacchere sbarcarono in territorio puritano nel 1656. I loro corpi furono esaminati per scoprirvi segni demoniaci, i loro libri arsi dal boia. Dopo una breve incarcerazione furono gettate su una nave di ritorno in Inghilterra.

Negli anni successivi quattro quaccheri furono, perché tali, impiccati. Invano certi quaccheri insidiarono, narra Gookin, gl'Indiani convertiti, insegnando a sdegnare i pastori come sacerdoti di Baal e la stessa Bibbia, inferiore alla luce interiore.

Ma George Fox visitò le colonie predicando anche agli Indiani dal 1671 al 1672, e nel 1678 fu fondata una colonia quacchera nel New Jersey. Infine William Penn nel 1681 tentò il suo «esperimento santo»: il 10 ottobre, in procinto di impossessarsi della Pennsylvania, scrisse ai suoi tre commissari:

> State in guardia dall'offendere gl'Indiani e sentite, attraverso oneste spie, se qualcuno li induce subdolamente a non vendere o a starsene sulle loro per alzare i prezzi... Fate loro sapere che siete venuti ad assidervi pacificamente tra loro [7].

Dio ha creato il mondo, a Lui tutti debbono l'essere ed il benessere (*their being and well-being*), a lui tutti dovranno render conto delle loro azioni; questo Dio ha scritto nei cuori la sua legge che insegna e comanda di amare e aiutare. Da quel Dio proviene anche l'autorità di William Penn, cui Egli ha posto nel cuore l'interesse per questo lembo del mondo.

[7] Cit. in Albert C. Applegarth, *Quakers in Pennsylvania*, in «John Hopkins Univ. Studies in Historical and Political Science», x Series, VII-IX (August-Sept. 1892). «Be tender of offending the Indians, and hearken, by honest spies, if you can hear that anybody inveigles the Indians not to sell, or to stand off and raise the value upon you... Let them know that you are come to sit down lovingly among them».

Penn concluse il celebre trattato coi Delaware dichiarando che non li avrebbe chiamati figli o fratelli, essendo i genitori usi talvolta a percuotere i figli ed i fratelli spesso in disaccordo fra loro, che nemmeno avrebbe comparato ad una catena l'amicizia che li doveva congiungere, poiché la pioggia arrugginisce e gli alberi cadendo spezzano le catene, ma invece li avrebbe ritenuti come della stessa carne e dello stesso sangue dei cristiani, come due parti d'un corpo.

L'oratoria di Penn somigliava stranamente a quella stessa degl'Indiani, e li convinse. Così il muto linguaggio della confidente semplicità persuaderà uno stuolo di razziatori indiani a non irrompere nella dimora d'un quacchero che la notte ha lasciato aperta la porta di casa; dopo molto tempo a quell'uomo, così risoluto nell'affidarsi alla sola, nuda Provvidenza, uno dei guerrieri spiegherà che la squadra lo aveva risparmiato proprio perché aveva interpretato quella inermità come un atto di fede nel Sommo Spirito. I disarmati quaccheri non perirono mai di spada e seppero resistere agl'insulti di chi, nella furia delle guerre, li spronò a difendersi.

Come John Locke è autore delle leggi della Carolina, così William Penn redige quelle della Pennsylvania; entrambi sono liberali e tolleranti, ma divergono radicalmente: Locke, noterà Bancroft, cerca la verità attraverso i sensi, Penn la trova nelle dirette rivelazioni di Dio alla mente; Locke paragona l'anima ad un foglio su cui le sensazioni tracciano il loro segno, per Penn essa è uno strumento musicale; per Locke la coscienza è l'opinione che si ha di se stessi, per Penn è l'immagine e l'oracolo di Dio; per Locke la felicità è il piacere ed il sommo bene ciò che piace, per Penn la beatitudine sta nella soggezione degl'istinti terrestri all'istinto del divino ed il sommo bene è il fine supremo, Dio è in sé e per sé oggetto d'amore; per Locke l'infinito è un nozione negativa, per Penn un'idea innata e connaturale alla verità, al bene e a Dio; Locke ammetteva una democrazia di grandi proprietari, Penn non poneva restrizione al diritto di voto, poiché splendeva in ognuno la luce di Dio [8]. Ogni uomo conosce Iddio grazie ad una dimostrazione infallibile che si produce dentro di lui e non attraverso le interpretazioni transitorie («Each man knows God from an infallible demonstration in himself, and not on the slender grounds of

[8] George Bancroft, *History of the United States*, vol. II, Boston 1873, pp. 338 e 377-380.

men's lo here interpretations, or lo there»): l'uomo è un'epitome del cosmo, conoscendolo si sa tutto.

La legislazione della Pennsylvania fu lo specchio della fede di Penn: ognuno aveva pari diritti, il maggiorasco era soppresso, la speculazione finanziaria impedita, vietati, come presso i puritani, le lotte dei galli e le corride, il teatro, il carnevale ed i diporti profani.

Penn ammirò la vita pubblica dei Delaware: «Parlano poco, ma calorosamente e con eleganza. Non ho mai visto una maggior sagacia naturale, considerando che non hanno l'aiuto (stavo per dire il guasto) della tradizione» [9]. Il quacchero pieno di benevolenza resta accecato quanto il puritano; come l'illuminista, proietta sull'Indiano ciò che ha bisogno di vedere esternato pur di rassicurarsi, la propria fuga dal passato; in realtà i Delaware erano retti da una tradizione e da una scrittura assai simile alla Bibbia.

Nella colonia operava il pietista tedesco Francis Daniel Pastorius, che pronunciò le parole cristiane mai affiorate su labbra puritane: gl'Indiani vivono con maggior abbandono, con gioia e senza cura dell'avvenire, sono dunque più evangelici degli Europei («so-called savages... live more contentedly and with less thought for the morrow than Christians»), non conoscono la tirannide della moda, sono temperanti, applicando il precetto senechiano «*Semper magis volo quod Deus vult quam quod ego*» [10].

I ragguagli quaccheri sugl'Indiani a volte sono il capovolgimento di quelli puritani. Gabriel Thomas, nel suo *Account of the Province and Country of Pennsylvania*, del 1698, li considera resti delle dieci tribù d'Israele perché assomigliano agli Ebrei, osservano i noviluni, offrono le primizie a un dio (*to a Maneto*), celebrano una festa dei tabernacoli, poggiano gli altari su dodici pietre. Venendo alla loro indole, il quacchero li garantisce caritatevoli fra loro, poiché sostentano zoppi e ciechi al pari di ogni altro membro della comunità e sono anche gentili e obbliganti coi cristiani («they are also very kind and obliging to the Christians») [11].

Anche John Heckewelder, missionario dei fratelli Moravi, affini per molti versi ai quaccheri, giunto in America nel 1754, visse con

[9] In A.B. Hart, p. 558: «They speak little but fervently, and with elegance. I have never seen more natural sagacity, considering them without the help (I was going to say the spoil) of tradition».

[10] *Positive Information from Pennsylvania (Umständige geographische Beschreibung)*, in *Narratives of Early Pennsylvania, New West Jersey and Delaware*, New York 1912.

[11] *Ibid.*

gl'Indiani convertiti nell'Ohio e ne lasciò una descrizione amorevole [12]. Colse la radice soprannaturale della loro generosità comunitaria e del loro prodigarsi per gli ospiti: le carni imbandite furono colte nella foresta, dunque erano cosa comune prima che il cacciatore se ne appropriasse; il grano o gli ortaggi erano cresciuti dalla terra di tutti, e non per potenza umana, bensì per quella del Sommo Spirito («yet not by the power of man, but by that of the Great Spirit»).

L'amicizia indiana, sensibile e incrollabile, è lungamente magnificata dall'onesto missionario, il quale tuttavia non riesce a penetrare le somme verità della vita indiana, leggendo nelle loro costumanze riflessi della propria settecentesca idea del diritto di natura. Egli osserva che nelle lingue indiane non si distingue il genere in femminile e maschile, bensì in animato ed inanimato, prova del loro senso di una società inglobante uomini, bestie e perfino piante: «da questa non hanno ancora osato separarsi». Così osservò le iniziazioni e gli parvero eccitazioni di deliri che danno un alto concetto di sé e coraggio per le più disperate imprese. L'amorevolezza e l'onestà divorziate dall'intelletto giovano quanto i loro opposti.

Genere letterario schiettamente quacchero è il diario, sostituzione protestante della confessione, ed il più celebrato diarista fu John Woolman, un sarto predicatore che propugnò la liberazione degli schiavi. Anche verso gl'Indiani la voce interiore l'aveva delicatamente sospinto. Si recò dai Wyalusing, una tribù il cui «profeta» era stato convertito dai fratelli moravi e che aveva quindi mandato ambascerie ai quaccheri:

> Avendo sentito amore per molti anni nel mio cuore nei confronti degl'indigeni che vivono laggiù nelle terre selvagge, i cui avi furono proprietari ed in possesso del paese... e trovandomi il mese VIII del 1761 in visita a certi amici di Filadelfia che avevano degli schiavi, stetti in compagnia di certi indigeni nativi della sponda sinistra del Susquehannah... Alcuni di loro stimai in certa misura a conoscenza del divino potere che assoggetta la volontà rozza e audace della creatura, e a volte mi sentivo interiormente attratto a visitare quel luogo; di ciò non dissi niente a nessuno (salvo alla mia diletta consorte), finché la cosa non maturò un poco; poi, l'inverno del 1762, la svelai agli Amici al nostro

[12] *Account of the History, Manners, and Customs, of the Indian Nations, Who Once Inhabited Pennsylvania and the Neighbouring States*, Philadelphia 1819.

convegno mensile e poi al trimestrale e infine all'adunata generale di primavera [13].

Così, colti privatamente e accertati poi nel consenso della comunità i segni del destino, Woolman parte, non soltanto per impartire le conoscenze evangeliche, ma pronto a imparare, volendo penetrare la vita e lo spirito in cui vivono gl'Indiani per ricevere da loro istruzione. È la prima volta, e resterà l'unica per lunghissimo tempo, che questa possibilità viene sospettata.

Così ispirato, Woolman attraversa con un compagno, alla volta degl'Indiani, i desertici monti dove Dio si manifesta nella Sua solennità, e s'avvicina alla tribù proprio al momento in cui la guerra sta per travolgerla.

Un guerriero alza l'ascia contro di lui che però l'affronta in piena amicizia e con calma parola lo disarma. Ma nonostante questo buon preludio, egli si domanda se non debba tornare indietro, se per avventura la sua insistenza nell'impresa non nasca dalla vanagloria che rifiuta di confessare un fallimento. È davvero spinto innanzi soltanto dall'ispirazione? Dopo aver esaminato per una notte lo scrupolo, sentendo diffondersi in sé la quiete, riparte. Infine tra i sessanta sereni e tenerissimi e silenziosi seguaci del «profeta», Woolman parla amorevolmente, anche se nessuno lo comprende.

La riunione è perfettamente quacchera: tutti stanno insieme in silenzio, e dentro di sé fanno il vuoto, finché un improvviso impulso non li spinga a parlare:

L'adunanza silenziosa non mirava a coltivare neanche la riflessione, ma a sottometterla. Non solo il corpo ma la mente carnale doveva essere disciplinata, soppressa ed eliminata in modo che la luce interiore crescesse e dominasse [14].

[13] «Having many years felt Love in my Heart towards the Natives of this Land, who dwell far back in the wilderness, whose Ancestors were the owners and possessors of the Country... and being in Philadelphia in the 8 month 1761 on a visit to some friends who had Slaves, I fell in company with some of those Natives who lived on the East Branch of the River Susquehannah... I believed some of them were measurably acquainted with that Divine power which subjects the rough and forward will of the Creature, and at times I felt inward drawing toward a Visit to that place of which I told none (except my Dear Wife) until it came to some ripeness; and then in the winter 1762 I laid it before friends at our monthly and quarterly and then at our General Spring meeting».

[14] Edwin Cady, *John Woolman*, New York 1965, p. 36: «The silent meeting aimed not to cultivate event meditation but to subdue it. Not only the body but carnal mind was to be

Il silenzio si poteva rompere soltanto se le parole fiottavano naturalmente, magari fra singhiozzi e lacrime.

Questo attonito tacere e questi subitanei sfinimenti del cuore Woolman ha ritrovato nel più fitto della foresta; null'altro è avvenuto, ma null'altro poteva infine accadere: la catena dell'amore quacchero non voleva segni esteriori.

Nessuna tenera effusione è consentita viceversa alla *narrative of captivity* di Jonathan Dickinson, dove una compagnia di naufraghi in Florida viene attaccata da guerrieri belluini ai quali essa oppone il raccoglimento religioso. Ai quaccheri denudati gli assalitori offrono con dileggi le pagine staccate alla Bibbia per coprirsi, ma non ne scuotono la quiete.

Di tribù in tribù vengono fatti errare i prigionieri, di sofferenza in sofferenza. Gl'Indiani appaiono dei meri bruti e le loro cerimonie magiche ripugnanti:

> Sopravvenne la notte; essendo alta in cielo la luna, un Indiano, colui che esegue le loro cerimonie, si staccò squadrandola e facendo un atroce rumore, urlando e comportandosi da pazzo per mezz'ora; tutti gl'Indiani rimasero zitti finché non ebbe terminato, dopo di che tutti fecero un tremendo frastuono, alcuni come un abbaiar di cane o lupo e altri suoni strani. Dopo di che uno piglia una trave e si siede tenendo la trave o verga ritta sul suolo, mentre molti lo circondano facendo un atroce baccano, cantando da farci sbigottire; le loro donne tennero bordone, rendendo il rumore più terribile ancora [15].

Un'altra descrizione è più inorridita: sei guerrieri incominciano un ballo intorno ad una verga confitta nel suolo e,

> mentre sei sono impegnati a questo modo tutti gli altri stanno a occhi sgranati a grattarsi, additando in su, in giù, da una parte e dall'altra,

disciplined, suppressed, and got out of the way so that the light within might grow and dominate».

[15] *Jonathan Dickinson's Journal of God's Protecting Providence*, Yale Un. Press 1961 (1 ed., Philadelphia 1959), p. 13: «Night came on; the moon being up, an Indian, who performeth their ceremonies, stood out, looking full at the moon making a hideous noise, and crying out, acting like a mad man for the space of half an hour; al the Indians being silent till he had done: after which they all made fearful noise some like the barking of a dog or wolf, and other strange sounds. After this, one gets a log and sets himself down, holding the stick or log upright on the ground, and several other getting about him, made a hideous noise, singing to our amazement; at length their women joined consort, making the noise more terrible».

guardando come gente impaurita, o meglio, come furie; così si condussero finché i sei ebbero finito di scuotere le loro raganelle. Quindi tutti danno inizio ad una danza pestando con violenza il suolo per un'ora o più senza smettere. Nel frattempo sudano in modo eccessivo, talché quando il ballo è finito a furia di sudate e trepestii, il suolo è pestato in solchi e la mattina il luogo dove avevano ballato era pieno di bruchi[16].

Il rimpianto che la dolcezza quacchera non abbia impregnato i rapporti fra le due razze sarà reiterato nel secolo XIX; nel romanzo di James Kirk Paulding *Koningsmarke, The Long Finne*[17] alcuni Svedesi del Delaware sono catturati e via via seviziati in modi terrificanti; la sequenza sadica viene interrotta dall'arrivo di miti e generosi quaccheri che placano ogni furia. L'ammirazione per William Penn è però illuministica e non religiosa. L'Indiano è dipinto come un *philosophe* che critica la fede dei bianchi. Così, alla fine del secolo, la quacchera Helen Jackson in *Ramona* non saprà far vibrare altro che le corde del comune, sentimentale umanitarismo.

Ma la tradizione quacchera non si estingue con la perdita del potere politico in Pennsylvania; come le acque della corrente del Golfo non si mescolano ai flutti di climi diversi, così la poesia di Whittier e la prosa storica di Bancroft e perfino certa poesia di Longfellow in pieno secolo XIX si possono chiamare quacchere, a parte l'ultimo pioniere quacchero: Thomas C. Battey.

Sembra rivivere l'animo di Woolman nel diario ottocentesco di questo maestro elementare del West, *The Life and Adventures of a Quaker Among the Indians*, stampato a Boston nel 1875. In verità, un fossile del secolo XVII.

Per un'improvvisa, quacchera ispirazione egli si sente chiamato a dimorare presso i Kiowa:

inclinando ad offrirmi d'andare tra i selvaggi nomadi Kiowa, fui favorito d'una comprensione della necessità di un completo abbandono; perciò

[16] P. 38: «Whilst these six are thus employed, all the rest are staring and scratching, pointing upwards, and downwards on this and the other side every way; looking like men frighted, or more like Furies; thus behaving themselves until the six have done shaking their rattles. Then they all begin a dance, violently stamping on the ground for the space of an hour or more without ceasing. In which time they sweat in a most excessive manner, that by the time the dance is over, what by their sweat and the violent stamping of their feet, the ground is trodden into furrows; and by the morning, the place where they danced was covered with maggots».

[17] New York 1823.

ero rimasto aggrappato col braccio dell'amore terrestre alla mia diletta moglie ed ai miei figlioli, ma ormai era prossimo il tempo di abbandonare tutto, far di tutto quanto mi fosse caro in terra un'offerta da consumare col fuoco, dimettendo l'idea di essere da loro raggiunto in questa terra e perfino di avere loro notizie con qualsiasi grado di certezza. La mia stessa anima fu pervasa da un senso di solennità e non potevo che gridare «O Altissimo e Santo che hai potere di reggere e regnare nei cuori dei figli degli uomini, rendimi capace di dire nelle profondità della vera e consacrata sincerità: Non la mia, ma la tua volontà sia fatta» [18].

Ormai nulla lo devierà dal cammino, e nonostante le dicerie terribili sulla tribù alla quale si sente attratto, parte e riesce a rizzare la sua tenda nell'accampamento. Le infreddature dei suoi alunni lo rendono sospetto di malocchio, ma il capo Kicking Bird lo difende. Non un movimento di simpatia s'accende in Battey verso la cultura tribale, le danze gli paiono diaboliche, la fede superstiziosa. Eppure qualcosa di inconfessatamente rispettoso affiora in una descrizione della cerimonia sacra dei bufali allorché i danzatori adorano le reliquie:

Stettero a cospetto delle «medicine»; o non dirò piuttosto degl'idoli? Perché tutto fu eseguito con solennità cultuale: saltavano su e giù a tempo col rullo dei tamburi; attraverso un fischietto d'osso, mentre saltavano di qua e di là, erompeva il loro fiato, e la musica era completata dal canto delle donne. I danzatori continuavano a stare di fronte alla «medicina» con braccia tese verso l'alto e verso di essa, gli occhi come ad essa avvitati. Parevano dimentichi di tutte le cose attorno, salvo della musica e di ciò che avevano di fronte [19].

[18] Ed. 1968 (Norman, Okl.), pp. 63-64: «Yielding to offer myself to go among the wild and roving Kiowas, and I was favored to see that a whole surrender is required; that heretofore I had clung, with the arm of earthly love to my precious wife and children, but that the time was near in which I must forsake all, make all that I hold dear upon earth as a "whole burnt offering", relinquish the thought of being joined by them in this land, and even of hearing from them with any degree of reliability. My very soul was solemnized within me, and I could but cry "Oh Most High and Holy One, whose right it is to rule and to reign in the hearts of the children of men, enable me to say, in the depths of true and consecrated sincerity – Not my will, but thine, be done"».

[19] P. 175: «They faced the medicine – shall I say idols? For it was conducted with all the solemnity of worship, jumping up and down in true time with the beating of the drums, whith a bone whistle in their mouths, through which the breath escaped as they jumped about, and the singing of the women completed the music. The dancers continued to face the medicine, with arms stretched upwards and towards it – their eyes, as it were, riveted to it. They were apparently oblivious to all surroundings, except the music and what was before them».

Egli ammetterà: «Vidi quanto bastò a far dilatare il mio cuore con l'empito di emozioni profonde e opposte» [20] dopo la lunga cerimonia.

George Bancroft nacque a Worcester nel Massachusetts nel 1800; il padre era unitario e repubblicano, il figlio divenne trascendentalista e democratico, ma riconobbe i valori permanenti della verità, delle norme morali e della giustizia, e nella storia ravvisò un organismo dove agiscono certe forme costanti. L'alchimia di influssi produsse qualcosa di simile allo spirito di William Penn.

Per Bancroft il regime repubblicano doveva la sua forza al riconoscimento dei valori permanenti trascendentali, e soltanto rispettandoli era possibile un accrescimento progressivo di libertà. Quando il presidente Van Buren gli affidò la gestione del porto di Salem, egli vi impiegò l'utopista Orestes Brownson avviato a convertirsi al cattolicesimo, ed il conservatore Nathaniel Hawthorne.

La sua opera capitale, la storia degli Stati Uniti, cominciò a uscire nel 1834, ispirata al quaccherismo anche se l'ideologia professata era lo storicismo romantico e conservatore tedesco di Savigny.

Bancroft approva che si compianga la razza sconfitta, ma nondimeno la denigra senza volere e descrive la lingua indigena in maniera stravolta: essa, a parer suo,

era confinata nei limiti della natura esteriore. Abbondava di parole designanti ogni oggetto d'esperienza, non ne aveva che esprimessero una concezione spirituale; il materialismo vi spadroneggiava... Non aveva un nome per la continenza o la giustizia, per la gratitudine o la santità... Da un altro punto di vista questo materialismo contribuiva al brillìo pittoresco dell'eloquio americano. La prosperità è come un sole splendente, un cielo senza nuvole; stabilire la pace è seppellire l'ascia di guerra; offrire donativi per consolare gli afflitti da un lutto è coprire la tomba del defunto; e se l'Indiano delle praterie vuol parlare di afflizioni e prove, saranno i triboli del pero spinoso che gli penetrano dentro ai mocassini [21].

[20] P. 182: «I saw enough to cause my heart to swell with deep and conflicting emotions...».

[21] *History of the United States*, vol. III, Boston 1873 (I ed. 1840), pp. 256-257: «was held in bonds by external nature. Abounding in words to designate every object of experience, it had none to express a spiritual conception, materialism reigned in it... it had no name for continence or justice, for gratitude or holiness. In another point of view, this materialism contributed greatly to the picturesque brilliancy of American discourse. Prosperity is as a bright sun or a cloudless sky; to establish peace, is to plant a forest-tree, or to bury the

La sinteticità delle lingue indigene è un'apparente ricchezza che impedisce l'astrazione, eppure tutte le lingue, da queste «selvagge e agglutinanti» alle nostre, hanno tratti comuni: dunque, conclude Bancroft, la struttura linguistica è innata e proviene da Dio: l'uomo può coltivarla, come la terra, ma non foggiarla dal nulla.

Le lingue civili o, appunto, coltivate, sono piegate all'analisi e all'economicità: «gli uomini hanno ammirato la magnificenza dispiegata nelle montagne, nei fiumi, nella prolifica vegetazione del nuovo mondo. Nel dialetto della più selvaggia tribù, la terra vergine può mostrare un'opera più nobile, d'una Potenza più alta di quella dell'uomo» [22], conclude Bancroft con enfasi e *staccato* emersoniano.

Il linguaggio contiene in germe ogni aspetto del popolo: nella vita sociale l'Indiano sarebbe ristretto alla vita dei sensi, ignaro dei valori ascetici. Questo capovolgimento della verità è dovuto forse a certi viaggiatori settecenteschi dei quali Bancroft si fidava. Quando infatti descrive le spedizioni di guerra ammette che sono precedute da rituali e digiuni: si basa in questo caso, infatti, sui ragguagli di Schoolcraft; e quando osserva la castità dei guerrieri si fonda su quelli di Adair.

Quale legislatore antico, si domanda Bancroft, poté immaginare che la società umana potesse sussistere senza leggi né coazioni civili come presso gl'Indiani? Fra loro era ignota l'umiliante soggezione d'un uomo ad un altro («the humiliating subjection of one to the other was everywhere unknown»), ed i capi spesso non sapevano come e quando avessero ottenuto il potere.

La religione indiana è un animismo, Bancroft ripete con Schoolcraft, e un panteismo; soltanto i missionari conferirebbero un certo raffinamento a questo senso vago del divino. Però anche da queste notizie false o vaghe Bancroft trae una morale gentile: non fu dunque la paura a far vivere, lucrezianamente, gli dei, bensì la facoltà d'ammirazione nell'uomo ed il suo bisogno di comunicare con la natura.

La ricerca dello spirito custode attraverso penitenze terribili, nota a Bancroft dall'opera di Schoolcraft, è occasione di altri

tomahawk; to offer presents as a consolation to mourners, is to cover the grave of the departed; and if the Indian from the prairies would speak of griefs and hardships, it is the thorns of the prickly pear that penetrate his moccasins».

[22] P. 265: «Men have admired the magnificence displayed in the mountains, the rivers, the prolific vegetation of the New World. In the dialect of the wildest tribe, the wilderness can show a nobler work, of a Power higher than that of man».

pensieri conformi alla tradizione della benevolenza: «Che l'uomo dovesse prender la croce, che si dovesse espiare il peccato, sono idee che risiedono nella natura umana; erano così diffuse tra i selvaggi da indurre Le Clercq a credere che taluni degli apostoli avessero pur raggiunto il continente americano» [23].

L'ascetico indigeno sa ravvisare al di sopra d'ogni animale il «tipo» o l'idea della specie, immortale, invisibile e vivente, ma Bancroft, accertando questa platonica facoltà, non si cura di rettificare quanto ha osato asserire sull'incapacità indigena di sollevarsi al di sopra della sensazione.

A una conclusione assai comune Bancroft fa convergere il suo trattatello: l'Indiano è selvatico e non coltivato, ma uomo tuttavia, con molte virtù correlative:

Possedevano la facoltà morale che sa discernere la distinzione fra giusto e ingiusto, né fra loro i giudizi si piegavano alle abitudini e alle passioni più decisamente che nelle nazioni le cui leggi giustificavano, i cui statisti applaudivano, i cui sovrani condividevano partecipandovi l'invasione d'un continente al fine di rubarne i figli. Se prontamente cedevano all'impeto dell'egoismo, mai facevano delle loro persone il centro dell'universo. Erano traditori fedifraghi dei trattati stipulati; ma almeno, non esaltavano la falsità elevandola a scienza politica, né dileggiavano la supremazia della giustizia come l'illusoria speranza degli stolti; e se piegavano ogni cosa all'autoconservazione non professarono mai il loro interesse come prima legge della politica internazionale [24].

L'Indiano non dà coerenza di sistema al male, non è il libertino che sul proscenio elisabettiano sostituì il demonio del teatro medievale e poi diventò il *villain* filosofeggiante, l'illuminista coerente.

Bancroft ama celebrare nella storia la riemersione costante dei valori permanenti, ed i tratti di comune umanità fra gl'Indiani e gli

[23] P. 291: «That man should take up the cross, that sin should be atoned for are ideas that dwell in human nature; they were so diffused among the savages, that Le Clercq believed some of the apostles must have reached the American continent».

[24] «They had the moral faculty which can recognize the distinction between right and wrong: nor did their judgements bend to their habits and passions more decidedly than those of the nations whose laws justified, whose statesmen applauded, whose sovereigns personally shared, the invasion of a continent to steal its sons. If they rapidly yielded to the impetuosity of selfishness, they never made their own personality the centre of the universe. They were faithless treaty-breakers; but at least, they did not exalt falsehood into the dignity of a political science, or scoff at the supremacy of justice as the delusive hope of fools; and if they made everything yield to self-preservation, they never avowed their interest to be the first law of international policy».

Europei ne forniscono un'illustrazione assai amabile: «Non c'è fra gli aborigeni una norma linguistica, un costume o un'istituzione che, considerata in rapporto al principio donde promana, non abbia una controparte fra i loro conquistatori» [25].

Per Bancroft la civiltà più alta deve essere d'una ravviata gentilezza, ma la storia europea ne è lontana quanto l'indigena: gli strumenti raffinati della tortura giudiziaria furono spesso usati per punire delitti d'opinione, le sevizie per motivi di culto sono un tratto del tutto europeo. Eppure nonostante l'impeto con cui Bancroft nega all'Europa il diritto di distinguersi dall'umanità aborigena, egli rimprovera a questa di non avere danze aggraziate né ornati raffaelleschi, che sarebbero la mèta ideale di ogni progresso. Quando uscirà *Hiawatha* Bancroft oserà scrivere, pieno di condiscendenza, che esso raffigura la qualità infantile della vita indiana, allorché gli animali inferiori erano i compagni e gli eguali degli uomini e la natura esteriore era la sua sodale. La benevolenza è diventata vittoriana.

John S. Whittier in *The Pennsylvania Pilgrims* rievocherà il mondo della benevolenza quacchera, dov'erano affluiti pietisti, mennoniti e rosacroce tedeschi: una sapienza occulta fu custodita in questa terra serena; l'erboristeria del reverendo Pastorius fu ermetica e l'alchimia fiorisce nel segreto delle foreste:

Attorno a lui, imperlate di rugiada,
Crebbero potenti piante rare, erbe medicinali
Quali conobbero Van Helmont e l'Agrippa.
Grazie all'amore del mite saggio di Görlitz
Con i mistici mansueti del suo tempo sognante
Sulle pagine della natura leggeva i Segni erbali.
...
Il pio Spener leggeva la sua fede nei fiori [26].

Kelpius, il millenarista transilvano, giunse nel 1694:

[25] P. 302: «There is not among the aborigenes a rule of language, a custom or an institution, which when considered in its principle, has not a counterpart among their conquerors».

[26] «About him, beaded with the falling dew, / Rare plants of power and herbs of healing grew, / Such as Van Helmont and Agrippa knew. / For by the love of Görlitz gentle sage, / With the mild mystics of his dreamy age / He read the herbal Signs of nature's page, / ... / The pious Spener read his creed in flowers».

Si celava nel fitto bosco, dove scorreva il ruscello
Come un serpente nell'ombra, il mistico di Helmstadt,
Come un tetro mago chino su arti vietate,
Leggeva i libri di Daniele e di Giovanni,
E l'aurora rossa di Böhme attraverso la Pietra
Filosofale, concessa ai suoi occhi soltanto [27].

Come nella Nuova Inghilterra lo Stirk o Ireneo Filalete, Kelpius in Pennsylvania avrebbe infatti prodotto la pietra filosofale, ma la leggenda vuole che la gettasse nel fiume.

All'amabile Pastorius scrivevano i dotti d'Europa:

Spener il saggio interrogava gli amici
Sull'influsso spirituale o sulla grazia salvante
Che rintracciassero nella selvaggia natura
Della razza indiana [28].

L'Indiano viveva tranquillo, immerso in pacifiche occupazioni:

Cedendo alla gentilezza quel che il nativo orgoglio
E la pigra libertà a ogni altra cosa denegavano,
E lo studioso incuriosito amava le antiche
Tradizioni che i suoi scuri vicini narravano
Accanto ai fuochi delle capanne nelle notti già fredde,
Discerneva il fatto su cui la fantasia volgeva
I suoi sogni e reputava la loro, puerile,
Più fedele a Dio di tante fedi a lui note.
Il deserto gli fiorì d'intorno, i campi di grano
Sotto il vento caldo fluttuarono verdi e dorati [29].

Ma quell'aggettivo «puerile» è sufficiente a tingere tutto velenosamente di sé; il fanciullo non dev'essere forse blandito, ma domato?

[27] «Deep in the woods, where the small river slid, / Snake-like in shade, the Helmstadt Mystic hid, / Weird as a wizard over arts forbid, / Reading the books of Daniel and of John, / And Behemen's Morning-Redness, through the Stone / Of Wisdom, vouchsafed to his eyes alone».

[28] «Wise Spener questioned what his friend could trace / Of spiritual influx or of saving grace / In the wild natures of the Indian race».

[29] «Giving to kindness what his native pride / And lazy freedom to all else denied, / And well the curious scholar loved the old / Traditions that his swarthy neighbors told / By wigwam-fires when nights were growing cold, / Discerned the fact round which their fancy drew / Its dreams, and held their childish faith more true / To God and man than half the

La natura vergine e la terribilità indiana sono i due temi di *The Bridal of Pennacook*, dove la vena, non intorbidita dall'ideologia del progresso, giunge a melodiche e cromatiche perfezioni come nel paesaggio arcaico e intatto dove «non c'è un sol suono, salvo il ricascare dei flutti sulle sponde o il tuffo delle lontre, il lieve pescare dei remi» («No sound save the lapse of the waves on thy shores, / The plunging of otters, the light dip of oars»): la rima baciata incatena i due ordini di suoni così soavemente congiunti.

Tale paesaggio circonda la vita incantevole del villaggio indiano, su cui incombe la potenza magica del capo:

In quieto riparo s'affacciano dal bosco
Le capanne di corteccia di Pennacook;
Qui scivolava la danza del grano, splendeva il fuoco del
[consiglio
E l'ascia era scagliata alla rossa colonna della guerra.
Qui gli anziani fumavano in silenzio le pipe e i garzoni
Lanciavano al luccio e al persico gli ami inescati;
Là il giovane tagliava le frecce, qui la timida fanciulla
Intrecciava i canestri variopinti e le collane di
[conchiglie[30].

Ma l'idillio è la veste della terribilità: il capo, Bashaba, spadroneggia:

La notte s'affretta sul fiume
Il remo del cacciatore,
A veder bruciare il fuoco della tenda sacra
Sopra le acque ferme e rosse;
E la pupilla nera della donna ancor più arde
Allorché si avvolge più stretta nel manto
Fuggendo con passo più svelto e leggero
Da quella soglia.
Perché il capo possiede una magica perizia
E la cupa volontà d'un *Panisee*

creeds he knew. / The desert blossomed round him; wheat fields rolled / Beneath the warm waves of green and gold».

[30] «In their sheltered repose looking out from the wood / The bark-builded wigwams of Pennacook stood; / There glided the corndance, the council fire shone, / And against the red war-post the hatchet was thrown. / There the old smoked in silence their pipes, and the young / To the pike and the white perch their baited lines flung; / There the boy shaved his arrows, and there the shy maid / Wove her many-hued baskets and bright wampum braid».

Esercita su potenze buone e su maligne,
Di benedizione e d'interdetto.
...
Tutti gli spiriti sottili nascosti
Sotto la terra o i flutti, dimoranti
Nella cava roccia o cavalcanti
Banchi di nebbia o brezze mattutine,
Ogni oscura intelligenza,
Ogni anima segreta, ogni influenza
Delle cose che il senso
Coglie, ode, scorge,
Queste la perizia del mago
Garantiva benedicenti o scongiuranti al suo cenno;
Tempestosi destava o addormentava nella quiete
Il vento e la nube, il fuoco e l'alluvione;
Per lui bruciava il cumulo di neve.
Imponeva a freschi gigli di sbocciare attraverso il ghiaccio,
Ed ecco crescere le foglie dell'estate
Sulla foresta invernale!
Il cuore dell'Indiano è duro e freddo,
Si serra buio sulle sue cure
E formato nel più severo calco della Natura
È lento a sentire, forte nel sopportare [31].

Whittier in vari poemi è un solerte quacchero amico degl'Indiani, eppure la sua poesia *On the Big Horn* ai sopravvissuti trionfatori del generale Custer offre soltanto l'assimilazione e l'istruzione bianca come stella cui guardare, con uno stolto e sciatto fervore umanitario:

L'Ute e il nomade Crow
Sapranno come il bianco sa,
Vivranno come il bianco vive,

[31] «Nightly down the river going / Swifter was the hunter's rowing, / When he saw that lodge-fire glowing / O'er the waters still and red; / And the squaw's dark eye burned brighter, / And she drew her blanket tighter, / As, with quicker step and lighter, / From that door she fled. / For that chief had magic skill, / And a Panisee's dark will, / Over power of good and ill, / Powers which bless and powers which ban; / ... / All the subtle spirits hiding / Under earth of wave, abiding / In the caverned rock, or riding / Misty clouds or morning breeze; / Every dark intelligence, / Secret soul, and influence / Of all things which outward sense / Feels, or hears, or sees, –/ These the wizard's skill confessed / At his bidding banned or blessed, / Stormful woke or lulled to rest / Wind and cloud, and fire and flood; / Burned for him the drifted snow. / Bade through ice fresh lilies blow, / And the leaves of summer

Fratelli il pallido ed il rosso,
I diritti dell'uno saran dell'altro,
Casa, Scuola e Cappella [32].

La terribile volontà repressiva di questi orridi versi è assai più letale ed efficace del contoincanto che Whittier aveva immaginato nella sua novella *The Pow-waw*, dove gli esorcismi degli Indiani sono infranti da un sacerdote di New York mediante una Bibblia poliglotta.

Il vecchio vincitore di Custer, Sitting Bull, stava replicando all'esclamazione di Whittier con l'ultima paziente e disperata resistenza passiva, che avrebbe scontato col sangue.

Longfellow s'era imbevuto della tradizione quacchera leggendo da giovinetto Heckewelder. Annota in una lettera alla madre del 9 novembre 1823 che l'indigena era una razza «magnanima, generosa, piena di benevolenza e di una pura religiosità senza ipocrisia».

Nel 1850 invita a prendere il tè un capo ojibwa.

Nel 1854 quei primi avvii, dopo la lettura di Schoolcraft, incominciano a far proliferare gli ottonari del poema *Hiawatha*, che l'anno seguente è terminato.

I versi, ricalcati sul monotono trotto del *Kalevala* (Holmes giustificava quel metro perché la commisurazione del verso al respiro si confà alla letteratura orale), forse hanno dissuaso molti dal meditare la trama. Altro ostacolo è la scarsa esattezza etnologica; eppure un poema non è un ragguaglio, deve semplicemente comporre un mito, e una struttura mitica non è alterata da addizioni o sottrazioni di elementi [33].

Il mito del dio Hiawatha era stato raccolto da Schoolcraft, ma il Brinton ne negava la credibilità perché nel dialetto onondanga il dio Atorarho era chiamato ora Tahiwagi-Hiawatha ora Tahionwatha [34].

grow / Over winter's wood! / The Indian's heart is hard and cold, / It closes darkly o'er its care, / And formed in Nature's sternest mould, / Is slow to feel, and strong to bear».

[32] *The Complete Poetical Works of John S. Whittier*, Boston-New York 1894, p. 385: «The Ute and the wandering Crow / Shall know as the white men know, / And fare as the white men fare, / The pale and the red shall be brothers, / One's rights shall be as another's, / Home, School and House of Prayer!».

[33] Vd. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, trad. it., Milano 1966, pp. 231 ss.

[34] *Library of Aborigenal American Literature*, vol. II, ed. by D.C. Brinton, Philadelphia 1883 (*The Iroquois Book of Rites*), pp. 35-36: «La confusione sembra nata più d'un secolo fa, perché Pyrleus, il missionario moravo, sentì fra gl'Irochesi, al dire di Heckewelder, che il

Le immagini del poema si intrecciano però con un garbo e una coerenza che sollecitarono la versione tedesca di Feiligrath, la russa di Bunin e la latina di Newman (il *Carmen Hiawathae*, del 1862).

Carl Gustav Jung riconoscerà nel seguito di scene un processo d'individuazione e quindi un procedimento di terapia psichica per figure, benché Longfellow, secondo mostrò il Thomson, fosse caduto nella trappola dei suoi pregiudizi, abolendo le parti della tradizione indiana nelle quali Hiawatha appare nel contempo civilizzatore e buffone [35]. Era questo un nesso troppo profondo per lo stupido secolo XIX.

Dove si sono trovate le leggende del poema?

primo a proporre una confederazione era stato un vecchio Mohawk, di nome Thannawege. J.V.H. Clarke nella sua interessante *Storia di Onondaga* vuole che il nome originariamente fosse Ta-oun-ya-wat-ha, e descrive la persona che lo portava come la divinità che presiede alle pescaie ed ai terreni di caccia. Calò dal cielo in una canoa bianca e dopo parecchie avventure che ci rammentano le fatiche di Ercole, prese il nome di Hiawatha, che vuol dire, a quel che ci si dice, sapientissimo, e visse per qualche tempo come un comune mortale intento a opere di bene. Infine, dopo aver fondato la confederazione e aver largito molti prudenti consigli al popolo tornò ai cieli sullo stesso veicolo con cui ne era disceso. La sua leggenda, o congerie di leggende mescolate insieme, fu comunicata da Clark a Schoolcraft, allorché questi stava compilando le sue *Note sugli Irochesi*. Schoolcraft, compiacendosi per il colore poetico della storia e per il nome eufonico, peggiorò la confusione trasferendo l'eroe ad una regione lontana e identificandolo con Manabozho, una divinità fantastica degli Ojibway... E così per una straordinaria fortuna un grave legislatore irochese del XV secolo è diventato nella letteratura moderna un semidio ojibwai, figlio del vento occidentale e compagno del birbante Paupukkeewis, del vantone Jagoo e del robusto Kwasind». («The confusion... seems to have begun more than a century ago; for Pyrlaeus, the Moravian missionary, heard among the Iroquois (according to Heckewelder) that the person who first proposed the league was an ancient Mohawk, named Thannawege. Mr. J.V.H. Clarke, in his interesting *History of Onondaga*, makes the name to have been originally Ta-oun-ya-wat-ha, and describes the bearer as the Deity that presides over fisheries and hunting-grounds. He came down from heaven on a white canoe, and after sundry adventures, which remind one of the labours of Hercules, assumed the name of Hiawatha (signifying, we are told, "a very wise man"), and dwelt for a time as an ordinary mortal among men, occupied in works of benevolence. Finally after founding the confederacy and bestowing many prudent counsels upon the people, he returned to the skies by the same conveyance in which he had descended. His legend, or rather, congeries of intermingled legends, was communicated by Clark to Schoolcraft, when the latter was compiling his *Notes on the Iroquois*. Mr. Schoolcraft, pleased with the poetical cast of the story, and the euphonious name, made confusion worse by transferring the hero to a distant region and identifying him with Manabozho, a fantastic deity of the Ojibways. ... And thus, by an extraordinary fortune, a grave Iroquois lawgiver of the fifteenth century has become, in modern literature, an Ojibway demigod, son of the West Wind, and companion of the tricksey Paupukkeewis, the boastful Jagoo, and the strong Kwasind»).

[35] «The double character of leader of the people and foolish dupe does not appear to strike the Indian as incongruous, but Longfellow would undoubtedly have spoiled his poem for white readers had he included the trickster incidents». Stith Thomson, *The Indian Legend of Hiawatha*, PMLA 1922, p. 137.

Nei nidi della foresta,
Nei ripari del castoro,
Nelle orme del bisonte,
Nel covo dell'aquila [36].

Il loro significato?

Ogni cuore d'uomo è umano
... anche in petti selvaggi.
Ci sono nostalgie, tensioni, brame
Verso il bene non compreso,
Le mani deboli e inerti
Brancolanti nella tenebra
Toccano la destra di Dio in quella tenebra
Sono elevate, irrobustite [37].

Il primo canto mette in versi la descrizione fatta dal pittore Catlin della rossa cava di pietre da pipa. Il grande Dio o Manitù vi lancia un messaggio di pace alle tribù ferocemente guerreggianti, atteggiato come un modello per pittura allegorica *pompier*.

Il secondo canto (che mette in versi la descrizione della caccia all'orso fatta da Heckewelder) narra come Mudjekeewis uccise il grande orso delle montagne, terrore dei popoli, riscuotendo in compenso i quattro venti; per sé tenne l'occidentale, ai figli largì gli altri. L'orientale a Wabun:

A lui cantavano gai gli uccelli,
I fiori di campo delle praterie
Per lui colmavano di profumi l'aria,
Cantavano le foreste ed i fiumi,
E gridavano al suo arrivo,
Eppure in lui era triste il cuore,
Perché in cielo era solo [38].

[36] «In the birds'-nests of the forest, / In the lodges of the beaver, / In the hoof-prints of the bison, / In the eyrie of the eagle».

[37] «Every human heart is human, / ... in even savage bosoms / There are longings, yearnings, strivings / For the good they comprehend not, / That the feeble hands and helpless, / Groping blindly in the darkness, / Touch God's right hand in that darkness / And are lifted up and stregthened».

[38] «Though the birds sang gaily to him, / Though the wild flowers of the meadow / Filled the air with odours for him / Though the forests and the rivers / Sang and shouted at his coming, / Still his heart was sad within him, / For he was alone in heaven».

La sua solitudine è alleviata allorché scorge una donzella: la stringe al cuore convertendola nella stella mattutina. Il vento settentrionale spetta al feroce Habibonokka, il quale, precipitandosi dai suoi gelidi antri verso il mezzogiorno, s'imbatte in Shingebis il pescatore, che lo irrita con la sua indifferenza:

E benché Shingebis il tuffatore
Ne sentisse la presenza dal gelo,
Ne sentisse il fiato gelido addosso,
Non cessò di cantare,
Non cessò la sua risata [39].

Allora il feroce vento del settentrione lo sfida a duello. Lottano sulla neve ed è il coraggioso, ilare Shingebis ad avere la meglio.

Vive nel mezzogiorno l'indolente, pingue Shawondasee, il fumo della sua pipa infonde soavità alla terra:

Dalla sua pipa il fumo salendo
Riempiva il cielo di nebbie e vapori,
Riempiva l'aria di morbido sogno,
Infondendo un tremito all'acqua
Ammorbidendo i colli scoscesi [40].

Mudjekeewis tiene per sé il ponentino e impregna, trascorrendo per i prati, la fanciulla Wenonah, figlia di Nokomis, vergine madre discesa dalla luna piena.

Wenonah partorisce Hiawatha e quindi muore, afflitta per l'abbandono di Mudjekeewis. Il romantico cantabile di Longfellow fa di questa ninfa impregnata dalle forze naturali qualcosa che arieggia una svanente creatura di ballata e insieme la Margherita del *Faust*.

Nokomis alleva il piccolo Hiawatha insegnandogli a leggere nel cielo:

Mostrò la danza di morte degli spiriti,
Guerrieri piumati brandenti la mazza,

[39] «And though Shingebis, the diver, / Felt his presence by the coldness, / Felt his icy breath upon him, / Still he did not cease his singing, / Still he did not leave his laughing...».

[40] «From his pipe the smoke ascending / Filled the sky with haze and vapour, / Filled the air with dreamy softness, / Gave a twinkle to the water, / Touched the rugged hills with smoothness».

Avvampanti lungi a settentrione
Nelle gelide notti d'inverno,
Mostrò l'ampia, bianca via del cielo,
Sentiero di spettri, di ombre [41].

Hiawatha cresce e diventa cacciatore, trafigge con una freccia il suo primo cervo,

Ed un cervo scese per il sentiero
Macchiato d'ombre e di luci filtrate per le fronde
Ed in lui s'agitava il cuore,
Tremando come sopra di lui le foglie,
Come palpitava la betulla [42].

Ora il giovane eroe viene a conoscere il tradimento perpetrato dal padre ed il cuore gli arde in petto come un carbone rovente. S'inoltra nel reame di Ponente e v'incontra il padre, d'aspetto terribile, simile a una cometa:

Nell'aria d'attorno selvaggiamente
Gli si agitarono e stesero le fiammanti trecce,
Splendevano come neve le sue trecce [43].

I due conversano, Hiawatha dissimula per un tratto, ma alla menzione della madre ingaggia battaglia. Mudjekeewis si ritrae fino all'orlo dell'occidente:

All'estremo orlo della terra
Dove negli spazi vuoti
Affonda il sole, come il fenicottero
Si lascia a sera cadere nel nido,
Nelle malinconiche paludi [44].

[41] «Showed the Death-Dance of the spirits, / Warriors with their plumes and war-clubs, / Flaring far-away to northward / In the frosty nights of Winter; / Showed the broad, white road in heaven, / Pathway of the ghosts, the shadows».

[42] «And a deer came down the pathway, / Flecked with leafy light and shadow. / And his heart within him fluttered, / Trembled like the leaves above him, / Like the birchtree palpitated».

[43] «On the air about him wildly / Tossed and streamed his fiery tresses, / Gleamed like drifting snow his tresses».

[44] «To the earth's remotest border, / Where into the empty spaces / Sinks the sun, as a flamingo / Drops into her nest at nightfall, / Into the melancholy marshes».

Dopo tre giorni di lotta Mudjekeewis annuncia al figlio che la prova cui lo doveva sottoporre è durata abbastanza. Ora vada a sgominare mostri e stregoni, a bonificare le lande incolte della terra e torni il dì della morte a reggere il vento di nord-ovest.

Ora andava a casa Hiawatha,
Piacente era intorno il paesaggio,
Piacente di sopra l'aria,
Poiché l'amaro dell'iracondia
Era tutto da lui scomparso,
Come dalla sua mente il pensiero di vendetta,
E dal suo cuore la bruciante febbre [45].

Il quinto canto narra il digiuno di sette giorni di Hiawatha, durato non per il suo profitto ma per il bene del popolo; Longfellow, aldilà di questi due termini, dell'io e della nazione, non saprebbe spingere il miope sguardo vittoriano.

Il primo giorno Hiawatha contempla la selvaggina e domanda a Dio se da tali cose la vita debba dipendere.

Il secondo contempla i frutti della terra e ripropone la medesima domanda.

Il terzo è la volta dei pesci. Al quarto egli giace esausto, lo sguardo offuscato, sognante; gli appare un giovane:

Abbigliato in vesti verdi e gialle
Attraversava il crepuscolo purpureo [46].

Gli annuncia che la preghiera è esaudita, che si levi e combatta. Hiawatha, pur sfinito, obbedisce:

Uscì dall'ombra della capanna
Nel rosso del tramonto e lottò con Mondamin [47].

Ma al tocco del dio sente nuovo vigore, e più lotta, più s'ingagliardisce. A notte il dio svanisce,

[45] «Homeward now went Hiawatha; / Pleasant was the landscape round him, / Pleasant was the air above him, / For the bitterness of anger / Had departed wholly from him, / From his brain the thought of vengeance, / From his heart the burning fever».

[46] «Dressed in garments green and yellow / Coming through the purple twilight».

[47] «From the twilight of his wigwam / Forth into the flush of sunset / Came, and wrestled with Mondamin».

Lasciandolo solo sul punto di svenire,
Davanti si stendeva nebbioso il lago
E di sopra gli astri danzanti [48].

Per tre crepuscoli la lotta si rinnova. Mondamin annuncia che al settimo giorno del digiuno Hiawatha lo dovrà vincere, uccidere e seppellire.

Hiawatha tornerà sul tumulo dell'ucciso (come il protagonista del *Septimius Felton* hawthorniano), finché ne spunteranno dei pennacchi verdi e si formerà infine il granturco (sulla tomba hawthorniana è una sorta d'erba sardonica che si leva).

E così conclude in una tenue felicità poetica il canto:

Ed ancor più tardi, quando l'autunno
Rimutò le lunghe foglie da verdi in gialle,
Ed i grani morbidi e sugosi
Si fecero dorati e duri come conchiglie,
Egli raccolse le spighe mature,
Ne sfilò i baccelli avvizziti
Come un dì aveva denudato il lottatore [49].

Fino a qual punto Longfellow riatteggiasse le fonti si misura ottimamente sul testo di Schoolcraft in *The Myth of Hiawatha* dove l'eroe è presentato come un poverello in uno stile di fiaba vittoriana:

Benché povero era uomo di disposizione buona e contenta. Era sempre grato al Sommo Spirito per tutto ciò che riceveva. La medesima disposizione fu ereditata dal figlio più anziano, che ora era giunto all'età da intraprendere la cerimonia del Ke-ig-uish-im-o-win, o digiuno, per vedere che specie di spirito sarebbe stato la sua guida e il suo guardiano durante la vita [50].

[48] «Leaving him alone and fainting, / With the misty lake before him, / And the reeling stars above him».

[49] «And still later, when the Autumn / Changed the long green leaves to yellow, / And the soft and juicy kernels / Grew like wampum hard and yellow, / Then the ripened ears he gathered, / Stripped the whitered husks from off them, / As he once had stripped the wrestler».

[50] «Although poor, he was a man of a kind and contented disposition. He was always thankful to the Great Spirit for everything he received. The same disposition was inherited by his eldest son, who had now arrived at the proper age to undertake the ceremony of the Ke-ig-uish-im-o-win, or fast, to see what kind of a spirit would be his guide and guardian through life».

Egli incomincia il digiuno e nei primi giorni medita sulle piante del bosco.

Il terzo giorno divenne debole e fu per svenire, e restò coricato. Immaginò, stando così sdraiato, di vedere un bel giovane scendere dal cielo e venire verso di lui. Era riccamente e gaiamente abbigliato, con molte vesti verdi e gialle di varie sfumature più o meno fonde. Aveva un piumaggio che gli ondeggiava sul capo e tutti i suoi movimenti erano aggraziati. Disse al giovinetto di alzarsi e di accingersi a far la lotta con lui poiché questo era l'unico mezzo con cui poteva sperare di raggiungere ciò che era in cima ai suoi desideri [51].

Per tre giorni i due lottano.

Il terzo giorno alla stessa ora apparve a rinnovare la tenzone. Il povero giovane era sfinito quanto al corpo, ma la mente gli si fece più robusta ad ogni assalto ed era risoluto a vincere o a perire nel tentativo. Profuse tutte le sue forze e dopo che la gara aveva continuato per il solito tempo, lo straniero smise i suoi sforzi dichiarandosi vinto. Per la prima volta entrò nella tenda e sedendo accanto al giovane incominciò a dargli istruzioni, insegnandogli a sfruttare la vittoria ottenuta [52].

Per un'ultima volta lotteranno e, insegna il dio, non appena il giovane l'avrà vinto, dovrà spogliarlo degli abiti, buttarlo a terra, nettare il suolo d'ogni radice o gramigna e seppellirvelo. Così potrà raggiungere il fine di beneficare il prossimo. Spunterà la pianta alta e graziosa dalla capigliatura colorata e serica, col suo piumaggio.

L'arte decorosa di Longfellow ha tratto da questa modesta riduzione, di spirito così casalingo, il massimo degli effetti.

«On the third day he became weak and faint, and kept his bed. He fancied, while thus lying, that he saw a handsome young man coming down from the sky and advancing towards him. He was richly and gaily dressed, having on a great many garments of green and yellow colors, but differing in their deeper or lighter shades. He had a plume of waving feathers on his head, and all his motions were graceful. He then told the young man to arise, and prepare to wrestle with him, as it was only by this means that he could hope to succeed in his wishes».

[52] «On the third day he again appeared at the same time and renewed the struggle. The poor youth was very faint in body, but grew stronger in mind at every contest, and was determined to prevail or perish in the attempt. He exerted his utmost powers, and after the contest had been continued the usual time, the stranger ceased his efforts and declared himself conquered. For the first time he entered the lodge, and sitting down beside the youth, he began to deliver his instructions to him, telling him in what manner he should proceed to take advantage of his victory».

Tra le imprese di Hiawatha primeggia la sua spedizione contro Pearl-Feather, che dimora nella regione dei tramonti.

Risiede laggiù il gran Piuma-di-Perla
Megissogwon, il mago,
Genio del denaro e delle conchiglie
Protetto dai suoi serpenti di fuoco
Protetto dalla nera pece.
...
Il più potente dei maghi
Manda la febbre dalla palude,
Manda i vapori pestilenziali
Manda le velenose esalazioni
Manda la nebbia bianca dai pantani [53].

Nokomis esorta Hiawatha a vendicare il nonno sceso dalla luna e ucciso da Megissogwon, lo spirito della ricchezza.

Hiawatha, spalmata d'olio la canoa, s'inoltra nella palude. Saetta i serpenti infuocati che lo vorrebbero fermare:

Voltolandosi nell'acqua sanguinosa
Giacquero morti i serpenti di fuoco [54].

Così penetra addentro nella notte:

Navigò su quell'acqua torpida
Coperta di marciume immemoriale
Nera di giunchi putrefatti
Rancida di ireos e foglie di gigli,
Stagnante, smorta, triste e tetra;
Rischiarata dalla tremula luce di luna,
Illuminata dai fuochi fatui,
Le fiamme accese dagli spettri dei morti
Nei loro stanchi campeggi [55].

[53] «Yonder dwells the great Pearl-Feather / Megissogwon the Magician, / Manito of Wealth and Wampum, / Guarded by his fiery serpents, / Guarded by the black pitch-water. / ... / He, the mightiest of Magicians, / Sends the fever from the marshes, / Sends the pestilential vapours, / Sends the poisonous exhalations, / Sends the white fog from the fen-lands».

[54] «Weltering in the bloody water, / Dead lay all the fiery serpents».

[55] «Sailed upon that sluggish water, / Covered with its mould of ages, / Black with rotting water-rushes, / Rank with flags and leaves of lilies, / Stagnant, lifeless, dreary, dismal; / Lighted by the shimmering moon-light, / And by will-o'-the-wisp illumined, / Fires by ghosts of dead men kindled, / In their weary death encampments».

La nuova lotta con il padrone della ricchezza e della pestilenza avvolto nel giaco ben intessuto di perline, volge a sfavore di Hiawatha, finché il picchio non gli suggerisce di ferire il gigante alla cima del cranio.

La seguente avventura di Hiawatha è amorosa: corteggia Minnehaha, la bella figlia di Arrowmaker, della già ostile tribù dei Dakota. Alle loro nozze balla il vezzoso Pau-Puk-Keewis, e la descrizione della sua danza sacra è uno dei pezzi di bravura di Longfellow.

S'alzò il vezzoso Pau-Puk-Keewis
Incominciando le sue sacre danze,
Prima danzò con cadenza solenne,
Lentissimo il passo e il gesto,
Avanti e indietro fra i pini
Nell'ombra e al sole,
Incedendo lesto come una pantera,
Poi più celere e ancora più celere,
Vorticando, girando in circoli,
Saltando sopra le teste degli ospiti,
Turbinando attorno alla capanna
Finché le foglie vorticarono con lui,
Finché la polvere e il vento insieme
Gli girarono tutt'attorno [56].

Il cantastorie rallegra gli ospiti con la storia di Osseo, figlio della stella vespertina (una delle leggende raccolte da Schoolcraft). Lo ha sposato, vecchio, curvo, tossicchiante com'è, la vezzosa Oweenee, perché vibra in lui lo spirito della stella Venere. Un giorno egli vede una quercia morta e già marcia, getta un urlo d'angoscia e vi entra per uscirne restituito alla giovinezza; ma di colpo Oweenee raggrinzisce come una vecchierella.

Osseo sente la voce della stella Venere che lo chiama in alto e si ritrova in cielo, dove Venere restituisce la giovinezza alla sposa e gli spiega:

[56] «Rose the handsome Pau-Puk-Keewis, / And began his mystic dances, / First he danced a solemn measure, / Very slow in step and gesture, / In and out among the pine-trees, / Through the shadows and the sunshine, / Treading swiftly like a panther / Then more swiftly and still swifter, / Whirling, spinning round in circles, / Leaping o'er the guests assembled, / Eddying round and round the wigwam, / Till the leaves went whirling with him, / Till the dust and wind together / Swept in eddies round about him».

Nella stellina tremolante
Attraverso i vapori a sinistra,
Vive l'invidioso Spirito Maligno,
Wabeno, lo stregone
Che ti mutò in vecchio.
Bada che i suoi raggi non cadano su di te
Poiché i raggi che dardeggia
Sono la potenza del suo incanto [57].

Uno dei figlioletti della coppia di sposi un giorno trafigge un uccello e da allora l'incantesimo svanisce: tutti si ritrovano in terra, e formano da allora in poi il popolo dei pigmei.

Durante la lunga pace del suo regno, Hiawatha insegna le cerimonie per proteggere i campi e l'arte della scrittura.

Gitche Manito il potente
Padrone della vita era dipinto
Come un uovo con punte proiettate
Ai quattro venti del cielo.
Mitche Manito il potente
Il tremendo Spirito del Male
Si raffigurava come serpente.
...
Vita e Morte disegnava come cerchi,
La Vita era bianca, ma la Morte oscurata.
...
Indicò la terra con una retta
Il cielo con un arco sovr'essa:
Bianco lo spazio in mezzo ad indicare il giorno;
A sinistra un punto a indicar l'aurora,
Uno a destra a indicare il tramonto,
In cima un altro a indicare il mezzodì
E linee ondulanti che ne scendevano
A mostrar la pioggia e il tempo nebbioso.
Orme dirette a una capanna
Erano segno d'invito.

[57] «In the little star that twinkles / Through the vapours, on the left hand, / Lives the envious Evil Spirit, / The Wabenon, the magician / Who transformed you to an old man. / Take heed lest his beams fall on you / For the rays he darts around him / Are the power of his enchantment».

Mani sanguinose con palme alzate,
Erano simbolo di distruzione [58].

Quindi a ogni famiglia Hiawatha assegna il totem; i profeti, i maghi ed i terapeuti disegnano emblemi raffiguranti le proprie canzoni:

Figure strane e di brillante colore,
Ed ogni figura aveva il suo senso,
Ognuna suggeriva qualche canto magico [59].

Per vendicarsi dei benefici largiti al popolo da Hiawatha, gli spiriti del male uccidono Chibiabo il cantore e soltanto i canti e le pozioni magiche restituiranno al semidio afflitto la ragione. Pau-Puk-Keewis il buffone cimenterà Hiawatha, costringendolo a dargli la caccia e trasformandosi in una serie di animali per eluderlo.

Altre avventure, via via più tetre, segnano l'avvicinarsi della fine di Hiawatha, che si compie all'arrivo dei missionari nerovestiti.

Hiawatha ha adempiuto la sua missione, scompare, ritirandosi nella terra dei beati: il tratto finale è tutto inventato da Longfellow.

Quasi senza soluzione di continuità il medesimo stemprato romanticismo di *Hiawatha* colorerà i versi floreali e fin di secolo di *The Song of the Ancient People* di Edna Dean Proctor, dove si spiega come:

L'arcobaleno A-mi-to-lau-ne
Dai gigli medicinali trasse
Arancio, rosa e viola
Prima che cadessero le brine,
Le brine che difendono le vergini del grano,
E mantengono nitidi i campi;
Ma falso e crudele è l'arcobaleno,

[58] «Gitche Manito the Mighty, / He, the Master of Life, was painted / As an egg, with points projecting / To the four winds of the heavens. / Mitche Manito the Mighty, / He, the dreadful Spirit of Evil, / As a serpent was depicted, / ... / Life and Death he drew as circles, / Life was white, but Death was darkened; / ... / For the Earth he drew a straight line, / For the sky a bow above it; / White the space between for day-time; / On the left a point for sunrise, / On the right a point for sunset, / On the top a point for noontide, / And for rain and cloudy weather / Waving lines descending from it. / Footprints pointing towards a wigwam / Were a sign of invitation / ... / Bloody hands with palms uplifted / Were a symbol of destruction».

[59] «Figures strange and brightly coloured; / And each figure had its meaning, / Each some magic song suggested».

Perché mette fine ai gentili piovaschi
E le foglie che s'aprono e i teneri bocci
Divora come verme spietato,
E tuttavia i suoi colori rubati sono colti
Dai fiori sbiancati e quasi vizzi[60].

Destinato a penetrare il mistero indiano e non già a fermarsi nel limbo della benevolenza era Henry David Thoreau, ma la morte lo spense allorquando aveva incominciata la sua opera maggiore, sugl'Indiani appunto, per la quale aveva già cosparso undici quaderni di fittissimi appunti[61].

Restano certe pagine da antologia che è difficile dire se siano di nobile oratoria o già poetiche, in *A Week on the Concord and Merrimac Rivers*. Ecco avanzare il bianco, lento e letale:

L'uomo bianco viene, pallido come l'aurora, con un carico di pensiero, con una torpida intelligenza simile a un focolare spazzato; conoscitore ottimo di ciò che sa, non indovina, calcola; forte in comunità, presta obbedienza all'autorità; di razza ben sperimentata; di un meraviglioso, oh, meraviglioso senso comune; tonto ma capace, lento ma perseverante, severo ma giusto, di scarso ma genuino umorismo; un lavoratore che disprezza giochi e diporti; edificatore d'una dimora durevole, di legno[62].

Di stellare natura viceversa l'Indiano:

Parliamo d'incivilire gl'Indiani, ma questo non è il verbo adatto a indicare il loro miglioramento. Grazie all'indipendenza guardinga e al distacco propri della sua misteriosa vita nella foresta, egli conserva i suoi rapporti con gli dèi nativi e di quando in quando è ammesso ad un raro e speciale sodalizio con la natura. Egli è capace di sguardi di riconoscimento stellare che non si ambienterebbero nei nostri salotti. L'illumina-

[60] Boston 1893. «Why the Rainbow, A-mi-to-lau-ne / From the Medicine lilies drew Orange and rose and violet / Before the fall of the dew, / The dews that guard the Cornmaids, / And the field kemp fair to view; / But the Rainbow is false and cruel, / For it ends the gentle showers, / And the opening leaves and the tender buds / Like the ruthless worm devours, / And still its stolen tints are won / From the blanching, withering flowers».

[61] Albert Keyser, *Thoreau's Manuscripts on the Indians*, in «Journal of English and Germanic Philology», XXVII, pp. 183-199.

[62] «The white man comes, pale as the dawn, with a load of thought, with a slumbering intelligence as a fire raked up, knowing well what he knows, not guessing but calculating; strong in community, wielding obedience to authority; of experienced race; of wonderful, wonderful common sense; dull but capable, slow but persevering, severe but just, of little humour but genuine; a laboring man despising game and sport; building a house that endures, a framed house».

zione costante del suo genio, misterioso soltanto perché distante, è simile al fioco ma bastevole lume delle stelle a paragone del caro ma inefficace e breve lucore delle candele [63].

In *The Maine Woods* Thoreau aveva notato come quella natura assorta, altera e distante si riflettesse nei modi laconici:

> Agl'Indiani piace cavarsela con il minimo di comunicazione e agitazione. Ci stavano facendo un gran complimento pensando che preferissimo ad un calcio un cenno [64].

Nel 1860 a Concord Alcott, Thoreau ed Emerson si intrattennero intorno alla sorte dell'Indiano. L'orfico ma hegeliano Alcott, che negava la spiritualità della natura, non esitò a condannarlo:

> Dico che va di conserva con le foreste e le bestie, che si ritraggono e vengono soppiantate dall'uomo, e dalla piantagione di orti e giardini... La vittoria dell'uomo sulla natura e se stesso sta nello sgominare la belva dentro di sé [65].

A questa brutale lotta dell'uomo contro la natura, che è la formula hegeliana del progresso, Thoreau si ribellò:

> Non vorremmo sempre stare a blandire e addomesticare la Natura, a piegare il cavallo e il bue, ma talvolta cavalcare il cavallo brado e cacciare il bufalo. Il sodalizio dell'Indiano con la natura almeno è tale da ammettere la massima indipendenza di entrambi [66].

Questi pensieri dettano una pagina affine a certe di Carlyle:

[63] «We talk of civilizing the Indian, but that is not the name for his improvement. By the wary independence and aloofness of his dim forest life he preserves his intercourse with his native gods, and is admitted from time to time to a rare, and peculiar society with nature. He has glances of starry recognition to which our saloons are strangers. The steady illumination of his genius, dim only because distant, is like the faint but satisfying light of the stars compared with the darling but ineffectual and short-lived haze of candles».

[64] «Indians like to get along with the least possible communication and ado. He was really paying us a great compliment all the while thinking that we preferred a hint to a kick».

[65] «I say that he goes along with the woods and the beasts, who retreat before and are superseded by man, and the planting of orchards and gardens... Man's victory over nature and himself is to overcome the brute beast in him».

[66] Reginald L. Cook, *Passage to Walden*, New York 1966, p. 90: «We would not always be soothing and taming nature, breaking the horse and the ox, but sometimes ride the horse wild and chase the buffalo. The Indian's intercourse with nature is at least such as admits of the greatest independence of each».

Come so poco dell'*arbor vitae* allorché imparo soltanto ciò che la scienza può dirmi! È una mera parola. Non è un *albero* di vita. Ma ci sono venti parole per albero e per le varie sue parti che l'Indiano diede ad esse e non si trovano nelle nostre botaniche e che implicano una scienza più pratica e vitale... L'Indiano era più vicino di noi alla natura selvatica. I più selvaggi e nobili quadrupedi e perfino i più grandi pesci di fiume, alcuni degli uccelli più selvatici e nobili e dei più bei fiori si sono ritirati mentre noi si avanzava, sicché ne abbiamo soltanto la più remota conoscenza [67].

Anche Melville parrebbe destinato a penetrare il mistero indiano, ma resta soltanto una sua recensione anonima stampata su «The Literary World» del 31 marzo 1849 di *The California and Oregon Trail* [68]. I suoi sentimenti devoti e gentili condannano il disprezzo ostentato da Parkman verso l'indigeno, ma senza foga né rigore concettuale:

Ma perfino fra i *Thug* dell'India o i sanguinari Dayak del Borneo esiste il germe di tutto ciò che è intellettualmente elevato e grande. Tutti noi, Anglo-Sassoni, Dayak, Indiani, siamo nati da una sola testa e fatti a una sola somiglianza [69].

Il selvaggio perfetto di Melville, il ramponiere Queequeg di *Moby Dick*, è un polinesiano, ma il modello che suggerì lo straordinario personaggio fu Paul Cuffe, di sangue misto negro e indiano, il ramponiere che scrisse *Narrative of the Life and Adventures of Paul Cuffe*, uscito a Vernon, nel New York, nel 1839. Il Queequeg melvilliano, come gl'Indiani d'America, ha un custode soprannaturale (*Joyo*) concretato in un idolo cui egli tributa un fuoco di trucioli a compieta, e con il quale si mette ad un certo momento dell'anno in comunicazione tenendosi in una protratta, assorta immobilità, durante un insonne digiuno. Come un Indiano, Queequeg fuma una pipa liturgica, simbolo di pace, (il satanico bianco,

[67] «Journal», Boston 1906, p. 294: «How little I know of the *arbor-vitae* when I have learned only what science can tell me! It is but a word. It is not a *tree of life*. But there are twenty words for the tree and its different parts which the Indian gave, which are not in our botanies, which imply a more practical and vital science... The Indian stood nearer to wild nature than we. The wildest and noblest quadrupeds, even the largest fresh-water fishes, some of the wildest and noblest birds and the fairest flowers have actually receded as *we* advanced, and we have but the most distant knowledge of them».

[68] In W.E. Washburn, *cit.*, p. 437.

[69] «Why, among the very Thugs of India, or the bloody Dyaks of Borneo, exists the germ of all that is intellectually elevated and grand. We are all of us, Anglo-Saxons, Dyaks, and Indians, sprung from one head, and made in one image».

il capitano Ahab, al XXX capitolo butterà la sua pipa in mare perché non vi trova alcun gusto: fuma tirando coi nervi come una balena in agonia). Queequeg è tatuato, sicché toccandosi la pancia o la coscia è come toccasse il sole: porta lo zodiaco inciso sulla pelle (c. XCIX).

Sul *Pequod* è imbarcato anche un Indiano del Nantucket, il ramponiere Tashtego, della tribù dei Capiallegri; ha un occhio «antartico», fulve membra di serpe, sicché a guardarlo si credeva, dice Melville, alle superstizioni dei primi coloni e ci si convinceva che fosse figlio del Principe delle potenze aeree (si perpetuerà, ossessiva, questa visione d'uomo-serpente nella fantasia americana, fin nella figura di Elsie Venner nel romanzo di Oliver W. Holmes).

Tashtego affonda con il *Pequod*, appollaiato sull'albero maestro, ma nell'ultimo rantolo inchioda col martello l'ala d'un falco calatosi dal cielo sul pomo di maestra e così l'uccello celeste con strida d'arcangelo è imprigionato, e, ravvolto nella bandiera della nave, cala nel mare. Come Lucifero il *Pequod* (la civiltà moderna illuministica e titanica) scende nel suo inferno trascinando, come elmo, una viva parte del cielo. E la figura diabolica è un Indiano d'America! Le leggi della fantasia americana impongono di far provenire dalla Polinesia l'uomo cosmico Queequeg, di estrarre da una tribù continentale l'emblema del satanismo. Ed al diabolismo indiano accenna l'odiatore sterminatore d'Indiani (*the Indian hater*) del *Confidence Man*.

L'Indiano, nei capitoli XXVI e XVII di questo sublime trattato in forma di romanzo intorno al concetto metafisico della Truffa, è l'emblema del Male, il suo sterminatore la raffigurazione dell'ascesi che vive in perpetua vigilia e lotta. Ma lo sterminatore è anche lui emblema del male, della Distruzione fine a se stessa (e nulla uguaglia la distruzione come fine: «There's nothing like destruction for an aim», dirà Djuna Barnes), questa ascesi satanica che distacca dal mondo, da ogni umano tepore, ed è perseguita con la medesima intransigenza con cui il santo è proteso all'angelicità e al divino. Melville crea simboli che si possono interpretare in più modi, e l'Indiano è tanto il male quanto l'Innocenza della Natura, come Moby Dick. Il satanico protagonista del *Confidence Man*, il «cosmopolita», come ogni perverso, non fa che parlare di fratellanza, di carità, di fiducia, e tenta soprattutto di rendere incredibile l'idea di uomini che compiano il male per il male, senza secondi fini. Egli dichiara che all'odiatore di Indiani non crede, deve essere

un misantropo che forse cela un cuor buono: bisogna aver fede nell'uomo, egli dice, da perfetto scellerato.

Dalle tradizioni indiane del tempo in cui il continente era un paradiso terrestre Melville evoca soltanto, in *Moby Dick*, il destriero fulgidamente bianco delle praterie, che guidava grandi mandrie migranti di cavalli selvaggi, imperiale ed angelico: per gl'Indiani oggetto di venerazione sacrale e di terrore ineffabile. La fantasia melvilliana altro non accoglie, come se una barriera eretta dagli antenati e da lui non voluta gli impedisse di intendere i Queequeg del suo continente.

Melville distacca la tradizione della benevolenza dalle contaminazioni con l'umanitarismo illuministico o rousseauiano. Altra depurazione dall'odiosa presunzione illuministica fu operata addirittura dal pronipote di John Adams, Henry Adams (con Hawthorne e Melville uno dei pochi ribelli ottocenteschi all'idea del progresso). Dopo tre generazioni l'illuminismo è stato mirabilmente odiato e capovolto nella famiglia stessa che l'aveva così autorevolmente patrocinato.

A Henry Adams i padri della patria appaiono nella nudità della loro natura rapace; il più seducente e neoclassicamente impeccabile, Thomas Jefferson, è accuratamente spogliato di ogni prestigio nelle pagine della *History of the United States During the Administrations of Jefferson and Madison*. Già si mostra la sua ipocrisia quando accomuna la «bigotteria» dei conservatori europei (Pitt e Napoleone) ed i capi indiani e «usa la maschera del filantropismo a pro degl'Indiani per un attacco allo spirito conservatore» [70].

Jefferson esortava gl'Indiani ad applicarsi alla coltivazione del suolo: tale infatti il «progresso» per i Padri fondatori. Ma come il progresso doveva armonicamente combinarsi ai sensi di umanità e fratellanza, il buon presidente voleva che il trapasso fosse soave: gl'Indiani dovevano essere protetti dai contatti coi bianchi, dall'alcool, dalle frodi, dall'acquisto del loro territorio. Certo, le difficoltà erano numerose:

> Anche la riforma sarebbe stata difficile, perché i guerrieri indiani ritenevano la morte meno molesta del lavoro quotidiano e uomini che non temevano la morte non si potevano spingere alla fatica.
>
> E qui finiva la filantropia del presidente Jefferson. La sua brama di terra era pari a quella di qualunque colono di confine e la sua umanità

[70] New York 1893, I vol., p. 4.

verso l'Indiano era sospettabile di annoverare tra i suoi fini il proposito di procurarsi terra per i bianchi. La politica di Jefferson in pratica offriva un compenso per l'estinzione dell'Indiano. Nessuno più di Jefferson si sarebbe stupito se un qualche amico gli avesse detto che la sua politica, che egli reputava virtuosa, si risolveva in una trama per indurre i tutori a tradire i loro tutelati [71].

Il sarcasmo quieto è tutto affidato all'«a capo», di rado è stata confutata con pause così veementi l'ipocrisia umanitaria. Negli *Historical Essays* del 1891 Adams traccia una storia della sua famiglia che è una sintesi della sua visione ciclica, di stampo vichiano, della storia: dal comunismo libero si passa ciclicamente al rigore della famiglia religiosamente instaurata e se di tanto si eccede da un lato d'altrettanto si sarà ribaltati verso l'opposto. Il mondo indiano è affine a quello germanico, democratico. Il futuro non potrà che riconfermare i noti prototipi: Lutero e Cromwell furono conservatori perché diedero una virata verso il passato germanico primitivo dal culmine della civiltà cattolica che ne era l'opposto.

Quanto sia illusoria l'idea che esista uno svolgimento dialettico nella storia, un costante avanzare, è dimostrato dall'indifferenza con cui, dopo un inconfutato insegnamento antilluministico, si ripiglia a rimacinare i vecchi stereotipi.

La benevolenza umanitaria troverà una misera quanto imperterrita continuazione nel naturalismo. Si prefisse infatti di difendere l'Indiano Hamlin Garland. L'amabile intento era, ahimè, di chi non arrossiva, non tremava di scrivere: «Sorgi o giovane uomo, o giovine donna d'America! Ritto in piedi! Affronta il futuro con una canzone sulle labbra e la luce d'un giorno più vasto negli occhi» [72].

Egli era rimasto una volta quasi estatico, ipnotizzato dalla danza

[71] *Ibid.*, vol. II, p. 172: «Even the reform would be difficult, for Indian warriors thought death less irksome than daily labor; and men who did not fear death were not easily driven to toil. There President Jefferson's philantropy stopped. His greed for land equalled that of any settler on the border, and his humanity to the Indian suffered the suspicion of having among its motives the purpose of gaining lands for the whites. Jefferson's policy in practice offered a reward for Indian extinction. Not one would have felt more astonishment than Jefferson had some friend told him that this policy, which he believed to be virtuous, was a conspiracy to induce trustees to betray their trusts».

[72] *Crumbling Idols*, Gainesville (Flo.), Reprints, 1952, p. 190: «Rise, o Young man and woman of America! Stand erect! Face the future with a song on your lips and the light of a broader day in your eyes».

hopi dei serpenti [73], ed il tema indiano gli era stato allora come imposto da un impulso più robusto del suo desiderio di documentazione naturalistica; in seguito visitò Sioux e Cheyennes, imparando la benevolenza verso di loro e a evocare la gioia della loro vita d'un tempo, quando

l'Indiano era alternativamente casto e licenzioso. Quando c'era da lavorare prendeva buona cura di se stesso, la caccia assorbiva l'intero suo tempo e metteva alla prova al massimo le sue energie, però quando la caccia era al termine e la tenda piena di cibo, si abbandonava e divertiva. Questa vita duplice lo rendeva spartano e dissoluto, alacre e indolente, tenace e indeciso. Tali le sue abitudini mentali, e lo intralciarono allorquando prese la strada dell'uomo bianco [74].

I suoi racconti indiani, disseminati di accuse al governo, furono stampati nel 1923 in *The Book of the American Indian* dove campeggia *The Silent Eaters*: mangiatori silenziosi si chiamavano i seguaci di Sitting Bull che gli rimasero fedeli fino all'ultimo.

Come la Jackson aveva scritto *A Century of Dishonor*, a fianco del lagrimoso romanzo pro-indiano *Ramona*, così Garland redige nel 1902 un progetto per il miglioramento della condizione indigena, suggerendo di scoraggiare le missioni e di ripristinare l'artigianato antico.

Secondo il turpe programma del governo, viceversa, l'Indiano avrebbe dovuto abbandonare la sua graziosa dimora, strapparsi ogni ornamento, cessare di cantare e danzare; il dominatore era come dicesse: «Ogni forma e simbolo del passato è vile, buttateli via... Fumare è costoso e porta a sognare – smettetela. Far guarnizioni di perline o intrecciare canestri è pagano; tua moglie deve smetterla» [75]. Si offrono in cambio prediche e fatiche.

[73] Owen J. Reamer, *Hamlin Garland and the Indians*, in «New Mexico Quarterly», XXXIV, 3 (Autumn 1964), p. 259.

[74] Note inedite, in *art. cit.*, pp. 260-261: «The Indian was alternately continent and lax. When work was done, he was careful to take care of himself – the hunt took up all his time – took his energies to the utmost – but when the hunt was over and his lodge was filled with food – he relaxed and enjoyed himself. This twofold life made him spartan and dissolute – active and indolent – persistent and irresolute. These were his habits of mind – and they handicapped him when he came to take the white man's road».

[75] «Every form and symbol of the past is vile – put them away... Smoking is expensive and leads to dreaming – stop it. To do bead-work or basket-work is heathen; your wife must abandon that».

In *The Red Man as Material*[76] Garland denuncia missionari letterati e tutta la politica degli Anglosassoni con i vecchi accenti illuministici di Benjamin Franklin: si vogliono sopprimere tutte le costumanze diverse dalle proprie.

Ma in realtà la benevolenza progressista di Garland è spesso offensiva e volgare quanto l'iniquità; racconta lo scontro fra un rude pioniere e gl'Indiani con queste raccapriccianti parole:

> Era nel senso più veridico l'incontro della vedetta moderna della civiltà con la retroguardia della barbarie in ritirata... L'Indiano è fedele e nobile, dal punto di vista barbarico, quanto l'uomo bianco[77].

[76] «Booklover's Magazine», II, 1903.

[77] In *Prairie Folks*, Chicago 1895, p. 194: «It was in absolute truth the meeting of the modern vidette of civilization with the rearguard of retreating barbarism... The Indian is true and noble from the barbaric point of view as the white man».

VII.

LA TRADIZIONE DELL'ODIO PROGRESSISTA NELL'OTTOCENTO

Esiste una tradizione dell'odio o del disprezzo accanto a quella della benevolenza e soltanto nel caso della freddezza sprezzante di Emerson (o nel sospetto di diabolismo di Hawthorne) essa è d'ascendenza puritana. Non si può parlare di razzismo, ché questo fu presente soltanto in Schoolcraft e nei suoi collaboratori. Il terribile sentimento non è se non la sedimentazione emotiva dell'ideologia progressista, la quale si piglia per cosa oramai ovvia, per un dato invece che per un risultato. Il progressismo è l'aria stessa del secolo XIX.

Melville, nella tradizione della benevolenza, affronta la realtà sgradevole dell'odio fermo, spesso ostinatamente muto verso l'Indiano, gran passione delle terre di frontiera che James Hall doveva codificare nei suoi scritti sul colonnello Moredock [1]. Esso si espresse spesso come protesta violenta contro la fortuna di Fenimore Cooper. Gli si contrappose Brockden Brown; «crediamo che la vita ed il carattere indiano non sono mai stati rifiniti meglio che da Brown», si scriveva pur di combattere l'idea cooperiana del buon selvaggio [2]. In verità ben scarsa fu l'attenzione di Charles Brockden Brown agl'Indiani in *Edgar Huntley*, dove compare la

[1] In *Legends of the West* (1832) e *Sketches of History, Life and Manners in the West* (1834).

[2] Anonimo su «The North American Review», luglio 1828, cit. in Warren S. Walker, *Leatherstocking and the Critics*, Chicago 1965, p. 14.

vecchia delaware *Old Deb o Queen Mab*, che ha rifiutato di ritirarsi dalle terre avite e vive in una capanna con tre cagnacci, precorritrice del solitario canattiere melvilliano di *Las Encantadas*.

Old Deb si ritiene padrona del territorio e si sospetta abbia perfino ucciso un colono; è lei a istigare la sua tribù a vendicarsi degli usurpatori bianchi, ed il suo mero aspetto selvaggio e già sobillatore. I guerrieri indiani del romanzo appaiono inesorabili, terrificanti, assetati di sangue; «dotati di menti strenue e alte», spirano un'energia pura, agghiacciante e tuttavia ammirevole; ha osservato Fiedler che sembrano, emergendo alla sonnambolica vista di Edgar, dei puri spettri. L'Indiano comincia a diventare irreale quanto nell'Europa illuministica i protagonisti del mondo feudale ed ecclesiastico. Brockden Brown dichiara nella prefazione un'equivalenza fra «superstizioni puerili e maniere superate, castelli gotici e chimere» da un verso, e «gli episodi della lotta con gl'Indiani» dall'altro. Invero l'Indiano di *Edgar Huntley* è immaginario quanto i monaci spagnoli del Lewis o i castellani di Otranto del Walpole. Bird censura Cooper imitandolo in *Nick of the Woods*, nel 1837, ma in lui come in Brockden Brown è assente l'Indiano cavalleresco, e per dar credito alla sua tesi, egli mette in campo un quacchero sdegnoso di ogni lotta, che alla fine viene tramutato in sterminatore: «l'uomo dell'amicizia e del buonvolere» in un uccisore d'Indiani, *double-dyed in gore*: tinto e ritinto di sangue.

Prova dell'inferiorità degl'indigeni è secondo Bird la celerità dei trapassi nell'animo loro; non immagina egli che questa possa essere una qualità ricercata con sommo studio, un tratto infantile che si mirava a preservare nell'educazione indiana.

Ecco un Indiano che, piantatosi dinanzi ad un sepolcro, incomincia la sua lamentazione «volta all'insensibile monte o forse al parimenti insensibile cadavere lì dentro». Quindi estrae gli oggetti del suo sacco medicinale, i suoi feticci: pezzi d'osso, di legno e piume e loda con lugubre voce il morto, spandendo lacrime «che si sarebbero potute supporre scaturite da genuino dolore». Ma, finita la lamentazione, subito si dirige verso un prigioniero bianco, e lo minaccia con furia, per placarsi subitamente alla vista dell'acquavite, mettendosi a ridere con fragore.

Questo mutar d'umore, che le storie di cattività ribadiscono con raccapriccio, proviene dall'esclusione d'ogni indugio superfluo e insieme da un'arrendevolezza ai movimenti scaturiti nel cuore. Il tempo dell'Indiano è tutto vitale, istantaneo, poiché fra un attimo

e l'altro, vissuti ciascuno al massimo d'intensità, come fossero la fine ed il fine della vita intera, non c'è quel legame che è proprio del «tempo degli orologi» (gli *horologicals* di Melville). La vita «istante per istante» è un tempo puro, non spazializzato, cioè non visto come successione continua «punto dopo punto». L'Indiano rifiuta questa solidificata, organizzabile, sfruttabile coerenza del tempo, che egli vuole anzi mantenere discontinuo affinché resti al diapason d'intensità. Di punto in bianco il dolore si alterna in lui alla ferocia e alla gioia perché egli rifugge dai sentimenti contigui, rimescolati, dalla malinconia dolceamara, dalle cose odiosamate, dalla repressione sistematica, che danno l'illusione di uno svolgimento razionale (o almeno, associativo) da uno stato d'animo al prossimo.

Non a caso il Dupin di Edgar Allan Poe è un eroe esaltante per la mente moderna ed il punto d'avvio di tutto un genere letterario, il racconto poliziesco, perché egli osserva i trapassi da un sentimento all'altro, come un matematico i numeri successivi d'una serie: è un uomo per il quale il tempo degli orologi ha soppresso lo slancio vitale.

Edgar Allan Poe scrisse con animo triviale *The Journal of Julius Rodman, Being an Account of the First Passage Across the Rocky Mountains of North America Ever Achieved by Civilized Man*[3], narrando una missione esplorativa nelle regioni incognite «infestate di tribù... che avevamo ogni motivo di credere feroci e insidiose». I Sioux, secondo le aspettative, sono «una razza brutta, mal fatta... d'occhio strabuzzante e smorto»: quasi ritornano in vita le dottrine di De Pauw. Il loro corpo è cosparso di grasso e carbone, indossano tuniche di pelli animali, sono ravvolti in mantelli tempestati di punte di porcospino vibranti e sonore, istoriati di emblemi militari, con scalpi alla costura dei gambali d'antilope. Essi attaccano la barca della spedizione, ma così scioccamente che gli esploratori fuggono lasciandoli buffamente trasecolati, «in the most ludicrous amazement». Le trattative che seguono all'attacco fallito li mostrano ancor più selvaggi e grotteschi: domandano se il cannoncino di bordo non sia una locusta gigante. Un colpo di cannone li disperde e gli esploratori

[3] *The Works of Edgar Allan Poe*, vol. v, New York 1908. Uscì anonimo nel «Burton's Gentleman's Magazine» del gennaio-giugno 1840.

spiegano ad un prigioniero ferito che il cannoncino era indignato a sentirsi chiamare locusta.

Una parte della spedizione viene in seguito catturata, ma riesce a fuggire grazie ad un'irruzione nel campo indiano di antilopi in panico.

Altre tribù compaiono via via che il viaggio procede, gli Assiniboin attaccano per vedere da vicino il servo negro e ne restano esterrefatti, sul punto di nominarlo re.

L'Indiano è utilizzato da Poe per suscitare risate della più raccapricciante volgarità nel suo pubblico, né nell'intera sua opera si riesce a cogliere un indizio d'altro e diverso interesse.

Si potrebbe forse credere che lo sterminio degl'Indiani compiuto alla «frontiera» fosse opera d'un'umanità senza ideologia e nemmeno cultura, puro fatto di natura, come amava asserire il Turner. Torna nella «teoria della frontiera» quell'errore della fantasia che desidera figurarsi un uomo esente dalla storia, rozzo e pratico, abile nell'afferrare e manipolare i beni materiali, inventivo, spontaneo e intollerante dei pesi d'una vita civile [4]. Se costui sterminò l'Indiano, la cultura illuminata e progressista ha una responsabilità diminuita, l'atto tremendo fu opera di una forza autoctona e scatenata, della genia di cui parla il quacchero di *Nick of the Woods*, il romanzo di Robert Bird: «che può ritenere legittimo, come a molti pare, sparare ad un Indiano errante quanto ad un orso furtivo» [5].

Ma qual forza umana è mai priva di idee, al limite, ignara d'ogni linguaggio e tradizione? Basterebbero i nomi delle cittacine di pionieri, la loro architettura ancora neoclassica al tempo della guerra civile, il numero di *colleges* disseminati alla frontiera; anche l'anti-intellettualismo jacksoniano che spesso vi si ostenta (di riflesso) è un prodotto della cultura empiristica ancor prima che d'una rozzezza primigenia. È vero che nel 1858 un comitato legislativo del Wisconsin dichiarava che lo studente non sviluppa il carattere, la forza di volontà necessarie per affrontare la gran lotta della vita compulsando sognanti, mistiche opere classiche («It is not by pouring (sic) over the dreaming and mystical pages of classic lore that the student is to develop the energy of character and

[4] F.J. Turner, *The Frontier in American History*, New York 1920.
[5] III ed., London 1856, p. 102.

strength of purpose to enter manfully into the great battle of life») [6], ma quest'ideologia anticulturale è il culmine dell'ideologia progressista, non uno scatto istintivo preculturale.

Tra gli esploratori ottocenteschi Henry Marie Brackenridge stampò nel 1814 *Views of Lousiana*, estratti dal diario di una spedizione fatta nel 1811 nel territorio degli Arikara. Il fetore dei villaggi è ammorbante, la religione indecifrabile, basata su certi «trucchi» ritenuti soprannaturali dalla plebe, barbare sono le torture che s'infliggono gl'indigeni. Brackenridge ammira tuttavia l'esibizione di scudi, turcassi, stoffe scarlatte, manti di pelli di bisonte tutti istoriati a comporre trofei, e nota con arguzia la scaltrezza di un capo che ama un cavallo e, non desiderando regalarlo, e non potendo rifiutare di regalarlo, che sarebbe prova di scarsa magnanimità, indegna di un grande, annuncia di averlo consacrato alla propria custodia soprannaturale («to his magic») [7].

Né il padre gesuita Pierre-Jean De Smet [8] ravviserà altro in loro che motivo di riso e compatimento: non è un buffo dogma l'amorevole protezione che accordavano ai castori, loro parenti? Non è ripugnante la loro abitudine di sacrificare le cose più care, le loro stesse membra agli dèi?

«A questo cupo quadro possiamo aggiungere un appassionato amore del gioco d'azzardo, un'inclinazione innata alla simulazione, alla ghiottoneria, ed a qualsiasi cosa possa lusingare la sensualità».

Padre De Smet sarà intermediario fra le autorità americane e i Sioux di Sitting Bull, che egli riuscì a cattivarsi, giungendo fra loro, secondo narra, con una bandiera di pace sulla quale campeggiava la Vergine Maria, così simile alla loro Vergine dei bisonti; ma poiché la sua bonarietà seducente celava un così radicale disprezzo, non è inverosimile quanto ancor poco tempo fa i vecchi Sioux ripetevano: «I nerovestiti erano i migliori amici di Sitting Bull mentre era nella prateria, ma quando venne all'agenzia furono i primi a rivoltarsi contro di lui» [9].

Il sommo e delicato naturalista Audubon seguì dal 1840 al 1843 gl'itinerari del pittore Catlin e tenne un diario in cui rinfaccia al suo predecessore la cooperiana benevolenza verso gl'Indiani. Nulla

[6] Cit. da W.A. Agard, *Classics on the Midwest Frontier*, in Wyman & Kroeber, cit., pp. 177-178.

[7] In Lloyd McFarling, *Exploring the Northern Plains 1804-1876*, Caldwell (Id.) 1955.

[8] *Life, Letters and Travels of Father Pierre-Jean De Smet, 1801-1873*, 1905, *ibid.*

[9] Stanley Vestal, *Sitting Bull*, Norman (Okl.) 1957 (1 ed., New York 1932), p. 109.

in loro riconosce che non sia spregevole o ridicolo. Ecco una tenda sciamanica:

Eravamo entrati in questa bottega d'antiquariato tirando da parte una pelle d'alce bagnata, stesa su quattro piuoli. Guardandomi attorno vidi un certo numero di recipienti, otto o dieci teschi di lontre, due grossi teschi di bufalo con le corna, chiaramente di un'età assai avanzata, e alcuni bastoni e altri strumenti magici coi quali soltanto un gran mago ha dimestichezza. Durante la mia ispezione un Indiano sedeva curvo e accosciato, avvolto in una coperta sudicia da cui spuntava soltanto la sozza testa [10].

Gl'Indiani affamati e sudici mangiano animali putrefatti e Audubon esclama: «Ah, signor Catlin! Mi dispiace di vedere e leggere i ragguagli che deste degl'Indiani incontrati. Di "praterie soffici come tappeti", di "lontani vellutati paesaggi" non ne abbiamo visti» [11].

Ogni contatto con l'Indiano è revulsivo: s'accostano alcuni celebri guerrieri, «il solo tocco delle loro mani è nauseoso, sarà una liberazione davvero eliminare tutta questa "poesia indiana"» [12].

Nel suo saggio su Concord [13] a distanza di un secolo dalle ultime vicende missionarie, colui che per tanta parte fu l'epigono dello spirito puritano, Ralph Waldo Emerson, rammenta la patente del Massachusetts che imponeva di attendere alla conversione, ma dipinge l'Indiano quale ancora puritanamente gli appariva, un remoto mistero, parte della natura inconvertibile:

L'uomo della foresta ben può attrarre la compassione dei coloni. La sua figura dritta e perfetta, benché mostrasse qualche irregolare virtù, era congiunta a un'anima sminuita. Padrone d'ogni arte boschereccia, pareva

[10] *Audubons's America*, ed. Donald C. Pettie, Boston 1940, p. 293: «We had entered this curiosity shop by pushing aside a wet elk skin stretched on four sticks.
Looking around I saw a number of calabashes, eight or ten otter skulls, two very large buffalo skulls with the horns on; evidently of great age, and some sticks and other magical implements with which none but a "Great Medicine Man" is acquainted. During my survey there sat, crounched down on bis haunches an Indian wrapped in a dirty blanket with only his filthy head peeping out».

[11] *Ibid.*, p. 282: «Ah! Mr Catlin, I am now sorry to see and to read your accounts of the Indians you saw. We saw here no "carpeted prairies", no "velvety distant landscape"».

[12] *Ibid.*, p. 295: «Their very touch is disgusting – it will indeed be a deliverance to get rid of all this "Indian poetry"».

[13] *At Concord: Works, Centenary Edition*, vol. XI.

parte della foresta e del lago, ed il segreto della sua stupefacente perizia pareva la sua partecipazione alla natura ed ai feroci istinti delle bestie che uccideva. Coloro che abitavano presso i laghi ed i fiumi avevano qualche traccia di civiltà, ma i cacciatori della tribù si svelarono intrattabili al catechismo. Thomas Hooker, anticipando le opinioni di Humboldt, li chiamò «rovine dell'umanità» [14].

Emerson annota le prime domande di catecumenato («In 1644 Squaw Sachem made a formal submission to know God aright»), e infine la gran missione di Eliot: « Lì, sotto i rifiuti e le rovine della vita barbarica, il cuore umano udì la voce dell'amore e si destò come da un sonno» [15].

Emerson elenca le memorabili domande dei neofiti, ma «Confesso, ciò che più m'interessa... è la grandezza d'animo di certi capi indiani sotto tortura» [16].

La vicenda dei convertiti finisce miseramente, «l'Indiano pareva ispirare il sentimento che desta la belva a chi sta vicino alla sua tana. È la disgrazia di Concord aver permesso un così vergognoso oltraggio agl'Indiani amici» [17].

Ma questo rimprovero al passato è un semplice atto di creanza, in realtà egli rimase sempre freddo verso l'Indiano, inutilmente William Greene, un mistico seguace di Böhme e della Guyon, da lui incontrato a New York (di cui parla in una lettera del marzo 1842) tentò di convincerlo che nelle terre d'Occidente c'erano Indiani che «avevano conosciuto lo Spirito».

Tale è la persistenza del puritanismo, sia pure di sfumatura antinomiana, in Emerson, che quando esce *Hiawatha* egli reagisce con tutta la forza dei pregiudizi atavici, e così scrive a Longfellow:

[14] «The man of the wood might well draw on himself the compassion of the planters. His erect and perfect form, though disclosing some irregular virtues, was found joined to a dwindled soul. Master of all sorts of wood-craft, he seemed a part of the forest and the lake, and the secret of his amazing skill seemed to be that he partook of the nature and fierce instincts of the beasts he slew. Those who dwelled by ponds and rivers had some tincture of civility but the hunters of the tribe were found intractable at catechism. Thomas Hooker, anticipated the opinion of Humboldt and called them "the ruins of mankind"».

[15] «There under the rubbish and ruins of barbarous life, the human heart heard the voice of love, and awoke as from a sleep».

[16] «I confess what chiefly interests me... is the grandeur of spirit exhibited by a few of the Indian chiefs under torture».

[17] «The Indian seemed to inspire such a feeling as the wild beast inspires in the people near his den. It is the misfortune of Concord to have permitted a disgraceful outrage on the friendly Indians».

Trovo codesto poema indiano assai salubre, dolce e salubre come il granturco, appropriato e adatto alla nostra lettura, e prova del virile senso del dovere che ha spinto il poeta a scriverlo. Il pericolo degl'Indiani è che sono di fatto selvaggi, hanno teste povere, limitate, sterili, prive di pensieri, e bisogna trattare con loro assai arditamente per trovarli sensati. Ed ho biasimato la Sua tenerezza di quando in quando, man mano che leggevo, per aver accolto una leggenda o una canzone quando esse avevano così poco da offrire. Vorrei, in occasioni come queste, costringerLa alla Sua funzione creativa [18].

Nato a Boston nel 1823, educato ad Harvard, Francis Parkman viaggiò prima in Europa poi nelle terre selvagge dell'occidente americano, attorno al 1846.

Gli aggettivi che gli nascono dall'incontro con gl'Indiani sono carichi di orrore e di disprezzo, ma a poco a poco, vivendo fra di loro, quella sua visione gotica si illimpidisce e gli riesce di tracciarne certi profili abbastanza schietti.

Fra i ritratti di *The Oregon Trail* è quello del giovane cacciatore che ha appena ucciso un cervo, dando prova di raggiunta virilità, e che tuttavia sa, nonostante l'entusiasmo, mantenere un aspetto apatico. Parkman s'accorge che questa bravura nasce da una forza che ferma l'espressione ma non sciupa l'empito, diversissima dal *self-control* inglese che vieta a qualsiasi sentimento di spiccare.

La gran forza che conferisce a Parkman l'oggettività è la forma della sua prosa; eccola in pieno nella scena del passaggio d'una tribù attraverso giogaie dove divampa un incendio di foreste:

Eravamo al versante orientale del monte e tosto giungemmo ad una gola aspra e difficile che portava ad un declivio scosceso. Tutta la torma si precipitò compatta colmando il passaggio roccioso come un ruscello turbolento. Le montagne davanti a noi ardevano da settimane. La vista era oscurata da un ampio cupo mare di fumo, mentre dalle due parti s'alzavano alte scogliere che reggevano in cima le loro creste di pini ed i pinnacoli aguzzi e le frante catene delle montagne retrostanti si ravvisavano appena come attraverso un velo [19].

[18] Vd. *The Letters of R.W. Emerson*, New York 1939. «I find this Indian poem very wholesome; sweet and wholesome as maize, very proper and pertinent for us to read, and showing a kind of manly sense of duty in the poet to write. The dangers of the Indians are, that they are really savage, have poor, small, sterile heads, no thoughts; and you must deal very roundly with them, and find them in brains. And I blamed your tenderness now and then, as I read, in accepting a legend or a song, when they had so little to give. I should hold you to your creative function on such occasions».

[19] «We were on the eastern descent of the mountain, and soon came to a rough and

Il metaforeggiatore non si nota quasi: bisogna porre una certa attenzione alla pagina di Parkman per vederne il tessuto. Egli usa l'artificio di presentarsi come chi dia un piatto ragguaglio, ma in filigrana si scorge l'incastellatura dei tre piani sovrapposti: gl'Indiani, il mare di fumo, le sagome delle montagne in una linea accidentata, come attraverso un velo. La descrizione continua determinando il centro animato dopo il giro dell'orizzonte, secondo le norme della più complessa prospettiva:

La scena era in se stessa grandiosa e imponente ma con la moltitudine selvaggia, i guerrieri armati, i bambini ignudi, le fanciulle dall'abbigliamento così gaio che impetuosamente precipitavano dalle alture, avrebbe formato un nobile tema per un pittore [20].

Quando il libro uscì, nel 1847, tutto questo mondo ancora pittoresco era già per crollare: nel 1872 Parkman guarderà indietro, ad un passato del tutto irredimibile.

Sapevamo che c'era più o meno dell'oro nelle costure di quelle montagne mai calpestate; ma non prevedemmo che avrebbe edificato città nella desolazione e impiantato alberghi e case da gioco nei luoghi frequentati dall'orso bruno. Sapevamo che pochi reietti fanatici stavano avanzando a tentoni attraverso le pianure per cercare un asilo dalle persecuzioni dei Gentili, ma non immaginavamo che le orde poligame dei Mormoni allevassero una Gerusalemme sciamante nel seno della solitudine [21].

Nel 1892, dopo altri vent'anni, Parkman contempla la rovina completa:

difficult defile, leading down a very steep declivity. The whole swarm poured down together filling the rocky passageway like some turbulent mountain stream. The mountains before us were on fire, and had been so for weeks. The view in front was obscured by a vast dim sea of smoke, while on either hand rose tall cliffs, bearing aloft their crests of pines, and the sharp pinnacles and broken ridges of the mountains beyond were faintly traceable as throungh a veil».

[20] «The scene in itself was grand and imposing, but with the savage multitude, the armed warriors, the naked children, the gaily apparelled girls, pouring impetuously down the heights it would have formed a noble subject for a painter».

[21] *The Oregon Trail*, p. XVII: «We knew that there was more or less gold in the seams of those untrodden mountains; but we did not foresee that it would build cities in the waste and plant hotels and gambling-houses among the hounts of the grizzly bear. We knew that a few fanatical outcasts were groping their way across the plains to seek an asylum from Gentile persecution; but we did not imagine that the polygamous hordes of Mormons would rear a swarming Jerusalem in the bosom of solitude itself».

Invece delle tende indiane coi loro trofei di archi, lance, scudi e scalpi dondolanti abbiamo villaggi e città, soggiorni per cercatori di salute o di piacere, con una società piacevole, mode parigine, riviste, l'ultimo poema e l'ultimo romanzo. I figli della civiltà, allettati dalle fascinazioni d'una vita più fresca e audace, si accalcarono nelle terre selvagge del *West* e le moltitudini distrussero l'incanto che le aveva attratte... L'Indiano selvaggio è convertito in una brutta caricatura del suo conquistatore e ciò che lo rese romantico, terribile, e odioso è stato in gran parte espulso a staffilate [22].

Benché Parkman senta in pieno l'odio, da nemico a nemico, tuttavia, dovendo enunciare nel suo stile classico, educato sui latini, ciò che ha visto, giunge all'esattezza che placa, sicché non è un «odiatore d'Indiani» della specie che egli stesso descrive in *The Conspiracy of Pontiac.*

Quando definisce in modo degno di Sallustio i caratteri di questi uomini detestati, sparisce la ripugnanza e domina la pura attenzione.

Così conia quest'epigramma: «Gl'Indiani, benché spesso rapaci, sono privi d'avarizia» [23].

Così enuncia i principi religiosi dell'Indiano, che adora

uno Spirito onnisciente, onnipotente, supremo dominatore dell'Universo, eppure la sua mente non sempre salirà ad una comunione con un essere che gli sembra così vasto, remoto e incomprensibile; e allorché minacci un pericolo, quando sono infrante le sue speranze ed i guai gettano un'ombra su di lui, è incline a rivolgersi per aiuto ad un ente inferiore, meno remoto dai limiti ordinari delle sue facoltà. Ha uno spirito custode, in cui confida per soccorso e guida... Tra quelle montagne non s'aggirava belva né cantava uccello né s'agitava foglia che non tendesse a dirigere il suo destino o ad avvisarlo di quanto gli si preparava; ed egli osserva il mondo della natura circostante come l'astrologo le stelle [24].

[22] *Op. cit.*, p. xv: «For Indian teepes, with their trophies of bow, lance, shield, and dangling scalplocks, we have towns and cities, resorts of health and pleasure seekers, with an agreable society, Paris fashions, the magazines, the last poem and the last new novel. The sons of civilization, drawn by the fascinations of a fresher and bolder life, thronged to the western wilds in moltitudes which blighted the charm that had lured them... The wild Indian is turned into an ugly caricature of his conqueror, and that which made him romantic, terrible, and hateful, is in large measure scourged out of him».

[23] *Op. cit.*, p. 250.

[24] *Op. cit.*, p. 247: «an all-wise, all-powerful Spirit, the Supreme ruler of the Universe, yet his mind will not always ascend into communion with a being that seems to him so vast, remote and incomprehensible; and when danger threatens, when his hopes are broken, and trouble oveshadows him, he is prone to turn for relief to some inferior agency, less removed

In *The Jesuits in North America* Parkman accuserà i vari autori d'aver attribuito le proprie concezioni agli Indiani, adusati per disprezzo ad assentire a qualsiasi domanda concerna la loro vita spirituale: Loskiel ed Heckenwelder deformano secondo i loro intenti missionari, Adair in vista della sua tesi sulla discendenza degl'Indiani dalle tribù disperse d'Israele, Jarvis al fine di dimostrare che ogni religione deforma una Rivelazione primordiale; Schoolcraft manca d'accuratezza filologica e di stile, le stesse raccolte di leggende delle sue *Algic Researches* non sono fedeli alla lettera [25].

Ma Parkman stesso non giudica in quell'opera il fervore devoto di una Marie de l'Incarnation secondo tutti i pregiudizi della «filosofia del senso comune»?

Esclamazioni mistiche come «Allant à l'oraison, je tressaillois en moi-même, et disais: Allons dans la solitude, mon cher amour... », paiono a Parkman stravaganze erotiche da dover interessare il fisiologo; la contemplazione secondo lui dischiude una terra di sogni, e una «contemplative fancy» [26], un'abnorme tensione delle facoltà, come se l'unanime giudizio dei mistici non avesse definito la propria esperienza proprio quale opposto e della fantasticheria e della tensione nervosa e dell'erotismo. Quanto alla «notte oscura», per l'ignaro, saccente Parkman essa è «un esaurimento che riconduce al senso comune»; così egli si meraviglia che una donna il cui stato abituale era «l'astrazione mistica» fosse dotata di straordinarie capacità pratiche [27], quasi che tutti i mistici, da Maometto a Santa Teresa d'Avila non fossero stati sommamente pratici. In una nota, chiaramente aggiunta al testo dopo aver attinto una maggiore sebbene scarsissima informazione sul tema [28], egli soggiunge che la

from the ordinary scope of his faculties. He has a guardian spirit, on whom he relies for succour and guidance... Among those mountains not a wild beast was prowling, a bird singing or a leaf fluttering that might not tend to direct his destiny, or give warning of what was in store for him; and he watches the world of nature around him as the astrologer watches the stars».

[25] Boston 1880, LXXX, LXXXVIII. George Henry Loskiel (1740-1814), missionario dei fratelli moravi, pubblicò nel 1789 *Geschichte der Mission der evangelischen Brueder unter den Indianen in Nordamerika*, la cui versione inglese apparve nel 1794. Il sacerdote episcopaliano Samuel Farmer Jarvis (1786-1851) espose le sue dottrine nel *A Discourse on the Religion of the Indian Tribes in North America* (1820) di cui all'inizio del cap. IX: *La letteratura della reverenza*.

[26] *Ibid.*, p. 177.

[27] *Ibid.*, p. 179.

[28] *Ibid.*, p. 180, n. 1. La sordità di Parkman ai valori spirituali era acquisita, poiché da giovane aveva esaltato l'efficacia sulla mente dei riti benedettini osservati a Catania,

combinazione del talento pratico e dell'entusiasmo religioso di fatto non è rara, come testimoniano i fondatori di Ordini.

E come avrebbe potuto dunque Parkman capire gli sciamani d'America, se non sapeva neanche distinguere le loro esperienze visionarie, le loro esplorazioni del *mundus imaginalis* dai comuni sogni?

Freddo è il suo epitaffio sulla morte della civiltà indigena:

> Gl'Indiani furono dispersi non perché la civiltà li distruggeva ma perché la loro ferocia e intrattabile indolenza facevano sì che essi non potessero esistere al suo cospetto. Le energie plastiche di una razza superiore, oppure la servile arrendevolezza di una inferiore, li avrebbe in un modo o nell'altro preservati: come stavano le cose, la loro estinzione era un risultato scontato [29].

Qualcosa della romanità di stile di Parkman echeggerà a volte nella prosa del suo emulo Bernard DeVoto a distanza di un secolo, specie in certe pagine di *The Course of Empire* dove egli delinea i motivi «magici» della superiorità di un pioniere francese come Duluth, dinanzi al quale gl'Indiani «debbono riconoscere l'indifferenza alla morte e la volontà di impiegare la forza senza risparmio che la mente civile poteva concentrare sull'istante, ma cui si poteva eccitare la mente primitiva soltanto attraverso una lunga serie di esercizi religiosi» [30]; oppure delinea il comportamento opposto di La Barre: «La Barre li trattava con una mescolanza di minacce, inganni e ansia che intuirono subito. Con solenne insolenza lo burlarono e sfidarono» [31].

Ma la fermezza dello stile non basta a penetrare di là dagli ostacoli che l'illuminismo frappone a Parkman (come più tardi a

aggiungendo che chi li avesse negati doveva essere «stupido e insensibile» per natura o per pregiudizio.

[29] P. 320: «The Indians melted away, not because civilization destroyed them, but because their own ferocity and intractable indolence made it impossible that they should exist in its presence. Either the plastic energies of higher race or the servile pliancy of a lower one would, each in its way, have preserved them: as it was, their extinction was a foregone conclusion».

[30] Boston 1952, p. 86: «are to see the disgregard of death and the will to use force without stint regardless of the consequences which the civilized mind could focus instantly but to which the primitive mind could be worked up only by a long series of religious exercises».

[31] *Op. cit.*, p. 150: «La Barre treated them with a mixture of threat, bluff, and anxiety which they understood at once. With stately insolence they ridiculed and defied him».

DeVoto, il quale addirittura taccia il maestro di insufficiente progressismo).

Un terzo fra i grandi del Rinascimento americano non volle e non seppe accostarsi a quel domestico enigma: Henry James volse uno sguardo agl'Indiani recensendo *The Jesuits in America* di Parkman su «The Nation» del 6 giugno 1867 [32].

L'amore di James va ai gesuiti, e pertanto gl'Indiani appaiono «ostinati, intrattabili e del tutto avversi a ricevere la luce... la loro devozione era più scoraggiante della loro cocciuta durezza» [33].

A differenza di Melville, James spalleggia Parkman:

> Lo stantio ritratto del magnanimo e rettorico pellerossa è una coloritura assai falsa. Parkman è un conoscitore dell'argomento e non fa menzione di un solo tratto d'intelligenza, di fantasia o di carattere in grazia di cui l'Indiano debba avere un titolo al nostro rispetto o la sua sorte possa pretendere il nostro compianto. La crudeltà delle tribù canadesi è al di là del descrivibile. Non avevano fantasia nella loro religiosità, la poca che possedevano restringevano alla scienza della tortura [34].

Agli occhi di Henry James non trova grazia nemmeno la mitologia; egli biasima «il carattere del tutto sgraziato e sterile delle loro leggende e della loro tradizione».

I gesuiti invece infransero quasi le leggi della natura, sicuramente quelle del loro temperamento.

James superò nella sua fase matura certi scetticismi della giovinezza, ma non gettò uno sguardo più meditativo su questa realtà condannata con tale rapido sdegno.

Ma quale non fu l'avversione di Mark Twain! Il disprezzo degl'Indiani è in lui spesso irruento a dispetto di dichiarazioni enfatiche minacciose e stolide come:

[32] In *Literary Reviews and Essays by Henry James*, ed. A. Mordell, New York 1957.

[33] *Ibid.*, p. 223: «obstinate, intractable, and utterly adverse to the reception of light... Their piety was more discouraging than their obduracy».

[34] «The old fashioned portrait of the magnamimous and rhetorical red man is a piece of very false coloring. Mr. Parkman knows his subject, and he mentions no single trait of intelligence, of fancy, or of character by which the Indian should have a hold on our respect or his fate a claim to our regret. The cruelty of the Canadian tribes is beyond description. They had no imagination in their religion; they confined what little they possessed to the science of torture».

Non ho pregiudizi di razza e credo di non aver pregiudizi di colore o di casta o di fede. Anzi, so di non averne. Sopporto qualsiasi società. Mi curo soltanto di sapere che l'uomo è un essere umano e questo mi basta; non potrebbe essere niente di peggio. Non ho una considerazione speciale per Satana ma almeno posso affermare di non aver pregiudizi nei suoi confronti. Può anche darsi che pencoli un po' verso di lui, dato che non gli è stato concesso di mettersi equamente in luce [35].

In *The Noble Red Man* Twain s'avventò sull'immagine del buon selvaggio e sul sentimentalismo di chi deprechi l'avanzata bianca, riesumando il vecchio motivo delle atrocità indiane, benché perfino un Channing avesse rammentato che: «L'Indiano quando tortura pensa di fare un'offerta votiva, di offrire una compensazione ai suoi amici torturati» [36], e domandando: «che cos'è poi questo spirito libero di cui ci vantiamo tanto? Non è forse piuttosto una gelosia dei nostri diritti piuttosto che una riverenza verso i diritti di tutti... non si risolve in una spoliazione degl'Indiani?» [37].

Twain s'illuse di poter disprezzare il sentimentalismo umanitario, come se non nascesse dalla sua stessa ideologia, una volta rimossa la vena sarcastica o faceta.

Contro Cooper Mark Twain scrisse una satira critica in cui la tara di fantasticheria viene denunciata con violenza: «Opera d'arte? Non ha inventiva, non ha né ordine, né sistema, né coerenza, né un risultato; non ha verosimiglianza... I suoi personaggi sono disegnati confusamente... Il suo umorismo è patetico, il suo pathos buffo» [38]. Nulla deve restare intatto del lodatore d'Indiani, Twain non tollera che sussista un lembo del sogno edenico di Cooper. Alle intuizioni di Cooper, Twain si ribella; è stato detto che: «A questi echi Mark Twain è sordo. E non si accorge nemmeno dell'iniziazione rituale per cui passa Natty» [39]. E come potrebbe addirittura ammettere rituali ben più profondi, quali intessono la vita indiana?

[35] *In Defense of Harriet Shelley and Other Essays*, New York-London 1918 (I ed. 1897), p. 264: «I have no race prejudices, and I think I have no color prejudice, nor caste prejudice, nor creed prejudice. Indeed, I know it. I can stand any society. All that I care to know is that a man is a human being – that is enough to me; he can't be any worse. I have no special regard for Satan but I at least claim that I have no prejudice against him. It may even be that I lean a little his way, on account of his not having a fair show».

[36] *The Works of W.E. Channing*, Boston 1892, p. 856.

[37] *Ibid.*, p. 672.

[38] «A work of art? It has no invention; it has no order, system, sequence or result; it has no life-likeness... its characters are confusedly drawn... its humour is pathetic; its pathos funny...».

[39] Sydney J. Krause, *Cooper's Literary Offences: Mark Twain in Wonderland*, in «New

La tradizione del disprezzo non è di necessità legata ad un animo truce o scettico. Elisabeth Madox Roberts fu di modi stilistici delicati, cantabili, ed in *The Great Meadow*, sui pionieri alla conquista del Kentucky nel 1770, la protagonista, in una luce simile a quella dei paesaggi impressionisti, imprime all'arcolaio il moto sussurrante rammentandosi come un'orazione le pagine di Berkeley («... tutto il coro del cielo e l'arredo della terra, in breve tutti i corpi che compongono la gran struttura del mondo, non hanno sostanza in assenza di una mente, il loro essere sta nell'essere percepiti o conosciuti... debbono o non aver esistenza di sorta oppure sussistere nella mente d'uno Spirito eterno» [40]: questo è il motivo che scandisce la soave narrazione). Ma allorché entrano in campo gl'Indiani questo tepore dilegua, questa meditazione attenta e abbandonata dà luogo alla più torva freddezza.

C'è chi osa rammentare il diritto indiano alla terra, ma subito viene zittito (con accenti invero più ottocenteschi che settecenteschi):

> Se l'Indiano non è abbastanza uomo da difenderla, la consegni... È una terra che vuole uomini coraggiosi, una razza coraggiosa. Soltanto una razza forte può tenersi una buona terra. Che i coraggiosi la tengano per sé.
>
> Sì signore, certo... Se non sa tenersela, se ha paura e teme di restarci, che la pianga. Se ci vede degli spettri e vi ode rumori ed è atterrito dagli Alleghewi... allora è giocoforza che vi entrino uomini più forti [41].

Il marito della protagonista, caduto prigioniero degli Ojibway, viene risparmiato per il coraggio con cui affronta le torture e da allora dimora accanto al suo salvatore Dahsing, il quale vive attenendosi alle sue visioni, sacrificando tutti i suoi averi sulla fede d'una promessa avuta in visione. Ma durante un inverno terribile,

England Quarterly», Sept. 1965. «To these reverberations Mark Twain is deaf. Nor is he aware of the ritual initiation through which Natty passes».

[40] «All the choir of heaven and furniture of the earth, in a word, all those bodies that compose the mighty frame of the world, have not any substance without a mind, that their being is to be perceived or known... they must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some eternal Spirit».

[41] New York 1961 (I ed. 1930), p. 66: «"If the Indian is not man enough to hold it, let him give it over then... It's a land that calls for brave men, a brave race. It's only a strong race that can hold a good country. Let the brave have and hold there". "Yes, sir, yes... If he can't hold, if he's afeared and frighted to stay there, let him cry for 't. If he sees ghosts there and hears noises and is frighted by the Alleghewi... Stronger men are bound to go in there"».

allorché la fortuna della tribù è come estinta, taluni propongono di spezzare l'incanto sacrificando il bianco e mangiandolo. Egli si salva dicendo che non la sua forza ma la sua debolezza è nelle membra che essi si propongono di mangiare e annunciando la fine del gelo. Così con un facile inganno a spese della razza inferiore egli può partire e tornarsene a casa.

«È una miserabile genia sotto tutti quei pimenti e quelle grida di guerra. Se vi guardate dalle sorprese, l'Indiano ha ben poco vantaggio su di voi» [42].

Poiché fino ai primi anni del Novecento (allorquando Pound scriveva *Patria mia*) i versi potevano essere venduti, nacque una poesia industriale di sfondo indiano [43], una narrativa di racconti patetici dove gl'Indiani venivano piegati ai languori sentimentali a loro così alieni [44] e infine un dramma indiano che sfrutta le figure di Pocahontas, re Filippo, Ponteac, Tecumseh [45] e modula cabalette grazie ad un impasto di Ossian e di oratoria indigena.

Il vaglio della vasta materia fu fatto dal Keiser [46] e ripetuto dal Pearce [47] e non sono probabili vene d'oro nascoste in questa congerie.

La prima fase della letteratura industriale finisce con la guerra di Secessione (lo stesso spartiacque è segnato in Europa dall'avvento dell'industria pesante); segue una diversa moda in cui allo sfruttamento della commozione sentimentalistica si aggiungono altre operazioni sulla meccanica psiche dei consumatori, specie l'esasperazione della violenza. A poco a poco si costituisce il canovaccio più fortunato della letteratura industriale dopo quello poliziesco inventato da Edgar Allan Poe: il *western*. Nascono entrambe in America, le due formule del *sempre uguale* letterario,

[42] P. 67: «They're a poor sort, under all their paint and war noises. If you guard yourself against surprise he has got a mighty little advantage».

[43] Incomincia, se si vuole, con *Yamoyden* di Eastburn e Sands nel 1820, annovera gli ottonari tempestati di zeppe del *Frontenac or the Atotarho of the Iroquois* di Alfred B. Street, *Songs of the Sierras* di Joaquin Miller, *The Songs of the Ancient People* di Edna Proctor, e infine i poemi su Sitting Bull di John Gneisenau Neihardt.

[44] *Saratoga* di Eliza Cushing e *Hobomok* di Lydia Maria Child, entrambi del 1824, incominciano la serie.

[45] Il maggiore Roberts scrisse il primo nel 1766, *Ponteach or the Savages of America*, che grida contro le frodi e le rapine a danno degl'Indiani; seguì nel 1808 *The Indian Princess or la belle sauvage* di J.N. Barker, e trentacinque altri drammi furono scaglionati nel secolo.

[46] *The Indians in American Literature*, New York 1933.

[47] *The Savages of America*, Baltimore 1953.

così come doveva sorgervi il *sempre uguale* musicale, il sincopato obbligatorio.

L'industria culturale sfrutta da più di un secolo queste invarianti ricette di fabbricazione: il mondo dove vige l'ideologia della novità è statico per eccellenza. La *narrative of captivity* puritana è la progenitrice del *western*, il quale incomincia a prendere corpo nel 1836, quando esce *Elkswatana, or The Prophet of the West* di James Strange French, in cui due avventurieri romantici (il virginiano Rolfe, forse non a caso omonimo del personaggio di *Clarel*, vaga attraverso le foreste per scordare una pena d'amore; l'altro, Earth, è un omaccio del West) vanno in cerca di una fanciulla rapita dagl'Indiani, che poi si svela essere proprio l'amata del Virginiano.

Si avvicinò al racconto *western* anche Charles W. Webber in *Old Hicks, the Guide*, ma il genere nasce soltanto allorché è allestito a New York l'apparato editoriale per la *dime novel*. Purché la macchina narrativa sia congegnata nel modo stereotipato, con un *villain* da battere ed un puro che lo batta ed un inseguimento, l'Indiano vi può figurare tanto come buon selvaggio cooperiano quanto come belva spregevole da *narrative of captivity*. Essenziale è la violenza.

La formula è ancora intatta in *The Virginian* di Owen Wister, nel 1902. Ma accanto al *western* imperniato sull'eroe sano, casto e forte l'industria smerciò un parallelo dove era la fermentazione del peccato a dar nascita ad ogni valore.

Fu verso il 1880 che il *western* parallelo cominciò a tingersi anche di erotismo, con *A Hard Crowd* di Philip S. Warne. Non più soltanto eroine svanenti e virginali vi figurano, ma anche amazzoni erotiche come Calamity Jane; il protagonista buono dev'essere tale solo «in fondo» e ostenta modi brutali quanto il *villain*.

Il *western*, in quanto macchina per fantasticare, non ha varianti troppo numerose.

L'eroe in questa letteratura deve svolgere le stesse funzioni del luogo comune nella società, fornire uno schermo su cui si possano proiettare le immagini nevrotiche, le identificazioni, i poveri desideri. Egli non è più un devoto, come nei secoli pii: non gli restano che le buone qualità più materiali. Vive isolato, è un esempio di *self-reliance*. Abbonda di buon senso ma è impetuoso, amministra da solo la giustizia, disprezza gli agglomerati urbani e gl'impiegati. Dopo il '20 diventa più malcerto, intrappolato com'è dalla civiltà

avanzante, e non gli resta che restar fedele ai bei gesti della sua parte con la morte nel cuore.

Quando gl'Indiani, in questo contesto, sono i buoni compagni secondo la tradizione di Fenimore Cooper, appaiono inespressivi, statici, di una lealtà e gratitudine automatiche, canine. Ma anche quando si riconosca loro una certa nobiltà, come nei romanzi di Zane Grey, non sono biasimati i loro sterminatori [48]. Ma più spesso gl'Indiani sono visti come li descriveva il *Weekly Leader* di Topeka nel 1867: una truppa di miserabili, sozzi, pidocchiosi ravvolti in coperte, ladri, fedifraghi, mangiabudella, fetenti se mai Dio ne permise sulla terra a infettarla, per il cui sterminio tutti, salvo gli agenti per gl'Indiani ed i trafficanti, dovrebbero pregare («a set of miserable, dirty, lousy, blanketed, thieving, faithless, gut-eating skunks as the Lord ever permitted to infect the earth and whose immediate and final extermination all men, save Indian agents and traders, should pray for»).

Leander P. Richardson sullo *Scribner's Monthly Magazine* nell'aprile 1877 insegnava che il coyote è l'unica bestia più vile di un Indiano, benché i due abbiano molti tratti comuni («The coyote is the only animal that is meaner than the Indian, and the two have many traits of character in common») [49].

[48] Nicholas J. Karoledes, *The Pioneer in the America Novel*, Newman (Okl.) 1967. Anche: Henry N. Smith, *The American West as Symbol and Myth*, Cambridge (Mass.) 1950.

[49] Vd. i due passi in Robert Taft, *Artist and Illustrators of the Old West, 1850-1900*, New York 1953, p. 66 e L. Mefarling, cit., p. 374.

VIII.

GLI ASCOLTATORI DELL'INDIANO NELL'OTTOCENTO

Se la tradizione quacchera aveva tentato di accostarsi amorevolmente all'Indiano e la libertina l'aveva trattato in spirito d'uguaglianza, nessuno tuttavia aveva mai infranto la barriera tra bianchi e Indiani, formata non tanto dalla diversità dei sentimenti e delle maniere quanto da un orientamento opposto dello spirito. Occorreva per l'intellezione dell'Indiano ben più di una benevolenza e d'una fraternità sentimentale: un intelletto d'amore, l'*amor intellectualis*. Henry Adams aveva intravisto, grazie all'odio ardente, che è pur sempre una forza, quell'essenza nascosta nella sua lettera a Jefferson, ma sarà un'opera lenta di avvicinamento dei secoli XIX e XX che condurrà ad accogliere il retaggio indiano.

All'inizio del lungo processo sta l'opera di Schoolcraft, che ne è la negazione, una delle maggiori che abbia mai annoverato l'ideologia razzista innestata sul progressismo. Proprio in essa si celavano i germi d'un frutto radicalmente opposto, di un'amorevole comprensione intellettuale. Proprio dai volumi *in folio* dello Schoolcraft che condannavano una razza vinta con argomenti scientifici, nasceva il mediocre ma memorabile poema della benevolenza, *Hiawatha*, e molte ricerche umilmente attente agl'Indiani ad opera di una pleiade di etnografi-letterati, l'uno indipendente dall'altro. Il geniale saggista John Leland fu però il vero pioniere della nuova epoca. Nascerà una letteratura americana nuova e ancora imperfettamente nota, il cui avvio fu notato da Boas in un saggio del 1902 [1],

[1] *The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines*, in «Science», n.s., vol. XVI (1902), raccolta in *Race, Language and Culture*, New York 1940.

nell'interesse sempre più vasto per l'esoterismo indiano:

> Il significato simbolico di riti complessi e la visione filosofica della natura che rivelano ci sono giunti come una sorpresa, suggerendo uno sviluppo della cultura indiana più alto di quello generalmente presunto. Lo studio di queste dottrine dà l'impressione che il ragionamento dell'Indiano sia profondo, le sue emozioni intense, i suoi ideali etici di qualità superiore [2].

Era la conclusione d'un cammino intrapreso nel 1839, allorché Schoolcraft scriveva degl'Indiani:

> Finora le nostre informazioni hanno avuto attinenza piuttosto alle loro costumanze esteriori, ai loro tratti fisici ed alle particolarità storiche che a quanto si può denominare la filosofia della mente indiana [3].

Henry Rowe Schoolcraft, nato nel 1793 nella contea di Albany nello stato di New York, studiò chimica e mineralogia e trascorse la gioventù lavorando prima nella vetreria del padre e quindi viaggiando per conto di società geologiche. Insensibilmente, dallo studio delle pietre del Lago Superiore passò a quello degl'indigeni, e nel 1823 divenne agente per gli affari indiani. Il suo intenso mimetismo non solo gli rese familiari i dialetti e i miti locali, ma lo indusse a sposare la nipote di un capo.

Nel 1839 apparvero, dopo alcuni libri di viaggio, *Algic Researches*, cui seguirono *Notes on the Iroquois* (1848), *Scenes and Adventures in the Ozark Mountains* (1835) e infine: *Historical and Statistical Information Respecting the Indian Tribes of the United States*, del 1851, preliminare ai sei volumi di informazioni sugl'Indiani compilati per incarico del Congresso.

Proprio questo Bianco assimilato agl'Indiani portò un contributo all'espansione micidiale del territorio federale: le sue trattative a favore del Governo restrinsero l'area del territorio indigeno. E proprio l'etnologo minuzioso (se non accurato), allorché nel 1853 si

[2] *Ibid.*, p. 323: «The symbolic significance of complex rites, and the philosophic view of nature which they reveal, have come to us as a surprise, suggesting a higher development of Indian culture than is ordinarily assumed. The study of these doctrines conveys the impression that the reasoning of the Indian is profound, his emotions deep, his ethical ideals of a high quality».

[3] *Algic Researches*, vol. I, New York 1839, p. 10: «Hitherto our information has related rather to their external customs and manners, their physical traits and historical peculiarities, than to what may be termed the philosophy of the Indian mind».

abbandona alla seduzione della fantasia scrivendo *Alhalla, or The Lord of Talladega. A Tale of the Creek War* in tetrametri trocaici, si adegua alle agnizioni consolatorie, trova rifugio nella ostentazione dei buoni sentimenti narrando come un viaggiatore, un missionario ed un mercante incontrino il sopravvissuto capo d'una tribù sterminata dalla perfidia bianca, Alhalla, accompagnato dalla figlia che piange il fidanzato. Non hanno essi visto, appunto, un Indiano errare nelle vicinanze? Lo ritrovano, è infatti il fidanzato: i due giovani si abbracciano felici.

Schoolcraft tentò anche la mimesi della poesia indiana, ma in realtà stava imitando la grazia un poco leziosa della poesia romantica. Poco rimane della delicata magia ojibwa che si può congetturare dietro questa sorta di rimeria per fanciulli (*twinkle, twinkle little star*):

Il Canto della Lucciola
Aleggianti bianchi – insetti di fuoco!
Erranti piccole – bestie di fuoco!
Ondeggiatemi stelline sul letto!
Intessetevi stelline nel mio sonno!
Vieni coleottero di fuoco, bianco danzante,
Vieni bianca bestiolina di fuoco,
Illuminami con la tua bianca magia di fiamma,
La tua fiaccola-stellina [4].

Proprio per le sue forti facoltà mimetiche Schoolcraft non riesce a staccarsi dall'attrazione che esercitano le forme poetiche alla moda; traspone le leggende indiane in una soave e piana prosa che rammenta quella in cui Lamb trascrisse le tragedie shakespeariane.

Quanto di puramente orale e appena sbozzato poterono avere gli originali egli curò di smorzare, e talvolta il risultato è delizioso e serba nelle linee garbate le profonde allusioni dell'originale. Schoolcraft è un Perrault americano allorquando rinarra ad esempio *The Magic Circle in the Prairie* [5]. Allo stesso modo in una piana e

[4] *Fire-Fly Song*: «Flitting white – fire insects! / Wandering small – fire beasts! / Wave little stars about my bed! / Wave little stars into my sleep! / Come, little dancing white fire bug, / Come, little flitting white fire beast, / Light me with your white-flame magic, / Your little star-torch».

[5] *Historical and Statistical Information etc.*, part. I, Philadelphia 1851, pp. 327 ss.

togata prosa francese del gran secolo vennero salvati certi terribili racconti iniziatici ancora tramandati nel contado.

Il cacciatore Algon scorge in mezzo alla prateria un circolo di orme, ma nessuna traccia di passi vi conduce. Mentre rimira l'inspiegabile cerchio, una musica si fa udire dall'alto, un vago bagliore si profila, infine Algon vede calarsi dal cielo una cesta con dentro dodici sorelle, che escono per ballare in tondo; egli si lancia a tentar di catturare la più giovane, ma ella gli sfugge e l'intera compagnia rientra nel cestino che risale in cielo.

Mentre risale, una delle sorelle anziane si domanda, a proposito dell'essere che hanno incontrato, se non sia venuto a svelare i giochi dei mortali («Perhaps it is come to show us how the game is played by mortals»).

La scena si ripete e una volta, con un accorgimento, Algon riesce a rapire la più giovane. È figlia di una stella e la vita con lei trascorre gioiosa. Nasce ai due innamorati un fantolino.

Un giorno ella prova nostalgia della patria celeste e, entrata col figlioletto in un cestino, intonata la canzone giusta, si ritrova fra i suoi.

Quando torna dal disperato sposo terrestre, gli reca il messaggio del nonno nei cieli: che salga pure anche lui, ma porti con sé i doni necessari: un esemplare d'ogni specie animale.

Dopo una lunga caccia Algon raccoglie il gran dono di nozze e si presenta in cielo. Gran festa tra i celesti, e fra loro chi sceglie code o artigli si converte in animale terrestre, chi sceglie altre parti dei donativi, in uccello. Algon ed i suoi scelgono una piuma di falco bianco, questo è il loro totem: stendono le ali e tornano in terra.

S'è dato un esempio di leggenda graziosamente e fedelmente rinarrata. Ma moltre fra quelle raccolte sono state deturpate da Schoolcraft in modi oltraggiosi. Così *Leelinau or The Lost Daughter* (nel secondo volume di *Algic Researches*), la storia abbastanza comune d'una fanciulla che preferisce ad uno sposo terrestre una presenza spirituale, egli la deforma fino a tramutare la ricerca iniziatica in una *rêverie* romantica, il timor sacro dei genitori della protagonista nei sentimenti che avrebbe potuto provare un *Monsieur* Homais dinanzi ad una figlia tentata di monacarsi:

L'effetto di queste visite fu di rendere la figlia insoddisfatta della realtà dell'esistenza, squalificandola in vista d'un impegno attivo e utile nei suoi

doveri. Aveva permesso alla sua mente di indugiare così a lungo su scene immaginarie, che alla fine le scambiava per realtà e sospirava una vita incompatibile con gl'incidenti propri della condizione mortale. La conseguenza fu un disgusto per tutte le fonti ordinarie di divertimento e di occupazione in cui si impegnavano le coetanee [6].

Parrebbe l'irreale caricatura d'una sentenziosa, nasale, compiaciuta boria filistea, fin nel particolare, pomposo uso della virgola dopo «La conseguenza fu» (*The consequence was*).

Nella prefazione alle leggende di Hiawatha, Schoolcraft mostra come le idee di Carlyle e di Emerson sulla missione razziale degli Anglosassoni possano trarre conforto dal materiale che egli raccoglie sulla religione indiana. Era stata frequente la comparazione fra antichi Germanici e aborigeni d'America, tanto che Bochard e altri filologi avevano immaginato che i due popoli fossero di uguale razza, ma Schoolcraft nega che ci sia una qualsiasi comunanza; la mitologia scandinava è incomparabile:

Quella mitologia è d'un carattere così marcato e speciale che non si è saputa individuare in modo determinato fuor della cerchia di tribù della famiglia indogermanica. Odino ed il suo terrificante panteon di dèi della guerra e di divinità sociali potrebbe soltanto sussistere nelle estensioni lugubri delle tempeste e del fuoco che producono l'Hecla ed il Maelstrom. Queste latitudini hanno invariabilmente prodotto nazioni il cui influsso è stato sentito come una forza d'elevazione nel mondo. Da una tal fonte l'Indiano non avrebbe potuto trarre nessuno dei suoi simbolismi vaghi, nessuna delle idiosincrasie che l'hanno lasciato come si ritrova oggi, senza un governo e senza un dio [7].

Questa denigrazione razzista fu contestata dal Brinton nella sua prefazione ai rituali irochesi:

Invece d'una razza di rudi e feroci guerrieri in questo libro troviamo un popolo gentile e affettuoso, pieno di simpatia per gli amici afflitti,

[6] «The effect of these visits was to render the daughter dissatisfied with the realities of life, and to disqualify her for an active and useful participation in its duties. She had permitted her mind to dwell so much on imaginary scenes, that she at last mistook them for realities, and sighed for an existence inconsistent with the accidents of mortality. The consequence was, a disrelish for all the ordinary sources of amusement and employment, which engaged her equals in years».

[7] «That mythology is of so marked and peculiar a character that it has not been distinctly traced out of the great circle of tribes of the Indo-Germanic family. Odin and his terrific pantheon of war gods and social deities could only exist in the dreary latitudes of storms and

attenti alle loro donne, teneri verso i fanciulli, desiderosi di pace e impregnati d'una riverenza profonda per la Costituzione e i suoi autori. Siamo coscienti ormai che l'aspetto in cui quest'Indiani si sono presentati al mondo esteriore è stato in larga misura illusorio e artificioso. La ferocia, astuzia e crudeltà che si sono credute i loro tratti principali, erano semplicemente le concomitanti naturali delle guerre di autoconservazione... il sentimento di fraternità universale che diresse la loro politica non è mai stato sviluppato così pienamente in nessun ramo della razza ariana, salvo dov'è incorporato al quietismo religioso del Budda e dei suoi seguaci [8].

Brinton asseriva che l'impulso alla libertà provenisse ai Germano-Celti dal popolo che soppiantarono in Europa, gli Iberici (dai quali discendono i Baschi), il cui ceppo è lo stesso degl'Indiani d'America. E così rovesciava sugli Ariani la taccia di insensibilità ai diritti politici: «Umiliarsi ad una divina potenza superiore, ad un re, o bramino, pare a loro un'inclinazione naturale e prepotente» [9].

Così si ammireranno non già gli intellettuali e servili Ariani bensì i fieri Baschi e Indiani d'America, ai quali va dato il merito delle istituzioni libere che garantiscono, pare a Brinton, la genuina civiltà ed il genuino progresso [10].

Sarà il razzismo ariano a ispirare la Commissione d'indagine sugl'Indiani che il Congresso affiderà alla guida di Schoolcraft.

Secondo Schoolcraft, dopo che egli s'imparentò con loro, gl'Indiani gli avrebbero confidato ogni loro segreto: le paure e le speranze che li spingono a celebrare i loro riti a tutta prima scandalosi. Paura e speranza sarebbero le cause d'ogni religione: oppresso da tale pregiudizio Schoolcraft non saprà mai penetrare

fire which produce a Hecla and a Maelstrom. These latitudes have invariably produced nations whose influence has been felt in an elevating power over the world. From such a source the Indian could have derived none of his vague symbolisms and mental idiosyncrasies which have left him as he is found to-day, without a government and without a god».

[8] Pp. 37-38: «Instead of a race of rude and ferocious warriors, we find in this book a kindly and affectionate people, full of sympathy for their friends in distress, considerate to their women, tender to their children, anxious for peace, and imbued with a profound reverence for the constitution and their authors. We have become conscious of the fact that the aspect in which these Indians have presented themselves to the outside world has been in a large measure deceptive and factitious. The ferocity, craft and cruelty, which have been deemed their leading traits, have been merely the natural accompaniment of wars of self-preservation... The sentiment of universal brotherhood which directed their polity has never been so fully developed in any branch of the Aryan race, unless it may be found incorporated in the religious quietism of Buddha and his followers».

[9] *Ibid.*, p. 189: «To humble themselves before some superior power, deity, king or brahmin – seems to them a natural and overpowering inclination».

[10] *Ibid.*, p. 190.

fino al cuore dei rituali. I quesiti formulati da Schoolcraft per la commissione d'inchiesta sono perciò capziosi (ben più potente di chi sia chiamato a dare le risposte è colui che trascelga le domande):

«Certi adepti si credono davvero ispirati da demoni?»

«Quali prove positive esistono di tali allucinazioni?»

Le realtà soprannaturali sarebbero dunque perversioni della sensibilità, che interessano nella misura in cui producano effetti sociologici. Infatti uno dei quesiti riguarda gli effetti della mistica sul carattere, sul comportamento, sul destino degl'Indiani. E i loro geroglifici sacri, quale vantaggio offrono al popolo?

Nel luglio 1850 la massa dei documenti raccolti dalla Commissione viene consegnata al Ministero della Guerra; escono nel 1851 a Filadelfia i tre volumi *in folio*: *Information Concerning the History of the Indian Tribes Published by Authority of Congress.*

Il raccoglitore esprime l'ideologia ufficiale, la via media tra le tesi sugl'Indiani, la più ipocrita di tutte: essi sono fratelli nostri, fatti a immagine e somiglianza del Creatore comune ma respinti, per una fatalità, dal solco del progresso che noi percorriamo.

La particella che divide in due la frase è non a caso detta dai grammatici avversativa; la seconda asserzione annulla la prima ovvero, per usare il linguaggio delle sottigliezze avvocatesche, la lascia valida ma le toglie l'efficacia, riconosce all'Indiano tutti i diritti derivanti dalla fratellanza ma gliene vieta l'esercizio.

E il sopruso era implicito nel questionario preliminare, dove le certezze metafisiche, le intuizioni intellettuali dell'Indiano erano spacciate per allucinazioni. Strano dialogo quello in cui uno degli interlocutori si riserva preliminarmente il privilegio di decretare i confini fra allucinazione e verità.

Le varie relazioni sono apologie dell'operato americano, il governo appare mosso da ideali impeccabili, la migrazione forzata è un suo atto di generosità.

Il confronto con le colonie europee dovrebbe rendere vieppiù evidenti queste doti americane. Che cosa è stato infatti risparmiato per destare gl'Indiani dal loro letargo?

Non si aiutano forse i missionari a guarirli dalle loro superstizioni?

E infine non sono forse gl'Indiani afflitti da un'indole avversa al «progresso»? Costituiscono «*a non progressive mental type*». E dunque, sono meri oggetti.

In *Algic Researches* Schoolcraft già aveva accusato l'Indiano di questo Peccato Imperdonabile:

Parve non voler aprire gli occhi sulla prospettiva di incivilimento e di esaltazione mentale che gli era offerta, come non trovasse né nuovi né attraenti tali scenari. Sono scene che educatori e filantropi gli hanno dipinto per più di due secoli; ma nulla in esse l'ha eccitato ed ispirato a proseguire nel cammino della civiltà e dell'affinamento. Anzi se ne è distolto con l'aria di uno cui tutte le cose nuove fossero vecchie e che avesse enfaticamente scelto di riabbracciare i suoi boschi, le sue tende e la sua canoa [11].

Quanto all'origine e natura della civiltà indiana, Schoolcraft e il suo comitato s'ingegnano di dimostrare che essa è tutt'uno con l'indù e l'orientale in genere; le migrazioni attraverso lo stretto di Behring spiegherebbero la parentela.

Questa teoria di una religione panorientale-americana dimostrata da loro attraverso una serie di accostamenti fra l'induismo, lo zoroastrismo ed i culti indigeni d'America, si diffonderà in ragione della sua facilità. In *Traditions of the Natchez* T.B. Thorpe dirà, dando per scontata la dottrina: «Come adoratori del fuoco i Natchez mostravano la loro origine orientale ed erano più sinceri in questa poetica fra tutte le idolatrie dei magi d'Oriente» [12].

E nell'opera di Melville l'idea della tradizione dei magi che giunge ai Parsi indiani d'oggi ed in Europa filtra attraverso gli gnostici, è uno dei fili conduttori [13].

Il rapporto di Schoolcraft è il testo più completo e forsennato del razzismo in cui si definiscono i tratti e somatici e spirituali della

[11] *Ed. cit.*, pp. 50-51: «He does not seem to open his eyes on the prospect of civilization and mental exaltation held up before him, as one to whom the scene is new or attractive These scenes have been pictured before him by teachers and philanthropists for more than two centuries; but there has been nothing in them to arouse and inspire him to press onward in the career of prospective civilization and refinement. He has rather turned away with the air of one to whom all things "new" were "old", and chosen emphatically to re-embrace his woods, his wigwams, and his canoe».

[12] In *The Knickerbocker Gallery*, New York 1855, p. 376: «As fireworshippers, the Natchez displayed their Oriental origin, and they were more sincere in this most poetic of all idolatries than the magi of the East».

[13] E. Zolla, *Le Fonti e la Struttura di «Clarel»*, in «Studi Americani», n. x, 1964. Già in *Algic Researches* Schoolcraft scriveva: «Medical magic spread the charms of its delusion over the semi-barbaric tribes who, at a very early epoch, spread from the Arabian Gulf to the Mediterranean...» (p. 49).

razza colpevole dell'imperdonabile contraddizione tra un'intelligenza individuale vivace ed una incapacità di «progresso» collettivo. L'uomo di tali razze ha una sensibilità affinata e la sua ragione è impeccabile, ma la società cui appartiene rimane «statica» e «infantile», nemmeno il contatto con i popoli civili l'ha destata alle delizie dello sviluppo incessante. L'India stessa non è forse ferma, immobile? E di che cosa è la colpa? Non è forse l'indole stessa della razza a spegnere l'emulazione, l'impulso all'invenzione, alla novità, all'istruzione? È la razza che induce alla rassegnazione, impedendo la tensione verso il miglioramento costante.

Che poi la razza sia il fattore del male è dimostrato dalla scienza e precisamente dall'*Accademia delle Scienze* di Filadelfia, cui si deve la scoperta della prova decisiva: si guardi al microscopio la sezione dei peli, è tonda negli Europei, elicoidale nei Negri, ovale sempre negl'Indiani e d'Asia e d'America.

Peraltro questi esseri nei quali tanto la sezione dei peli è ovale quanto l'anima sociale è «immobilistica», aliena dal «progresso», hanno pur qualche tratto rispettabile, non sono sforniti di virtù. I loro affetti familiari appaiono anzi troppo ardenti, come mostrano le vedove indù che s'immolano sulla pira maritale e gli episodi d'amor familiare, la severità dei lutti degl'Indiani d'America.

Quanto alla virtù guerriera, se ne conosce la forza tra di loro.

Le religioni degl'Indù e degl'Indiani d'America hanno in comune il difetto di non promettere premi o castighi dopo la morte, il che toglie un buon incentivo morale all'uomo e non concede a Dio o Grande Spirito la qualità della giustizia. Come i Parsi levano al Grande Spirito armonie di inni e fiamme di pire sulle cime dei monti, rifiutando come indegno ogni simulacro, così gl'Indiani d'America ne adorano la potenza nel sole, nelle cascate, nelle montagne e bruciano la loro foglia odorifera sacra nella sacra pipa.

Ma, al di sotto del Grande Spirito, Ormuzd e Ahrimane, il Dio buono e il malvagio, si contendono il mondo in un equilibrio instabile in perpetuo, e quell'equilibrio è rappresentato alle menti del volgo in figure: il Male come serpente arrotolato attorno ad un uovo, simbolo del Bene. Orbene questa immagine parsi non si ritrova alla fonte dell'Ohio, su un monte piramidale sopra i cui fianchi è scolpito un serpente con le fauci spalancate a inghiottire una pietra ovoidale?

I Maghi, i Brahmani, i Caldei e gl'Indiani d'America sono tutti legati dal comune dualismo cosmico.

Oh, quale differenza dai Celto-Germani, i quali stimavano dio delle ombre non già uno dei principi dinamici dell'universo, quello della disintegrazione e del puro male, bensì Radamanto, punitore dei malvagi e ospite, nei Campi Elisi, dei buoni.

La metempsicosi è un altro dogma originato dalle rive fatali del Gange e alieno alle razze germano-celtiche, fra le quali soltanto la confraternita pitagorica lo professò. Ed eccola invece diffusa tra gl'Indiani, persuasi che l'anima migri di corpo in corpo, d'uomini o bestie. Spesso essi credono però che le ombre dei morti tormentino i vivi e che ad esse occorrerebbe recare nutrimento. È chiaro dunque che secondo la loro concezione esistono due sostanze nell'uomo, entrambe distinte dal corpo, l'una migrante di corpo in corpo e l'altra aleggiante attorno ai resti mortali.

L'adorazione di innumerevoli dèi o potenze naturali, fonti di sgomenti o stupori, accomuna anch'essa Orientali e Indiani d'America: questi non si dedicano forse ad ottenere la protezione d'una divinità tutelare, d'un *manitù* che li difenda dai *manitù* maligni? E non si sottomettono forse a superstiziosi tormenti per impetrarla?

I redattori del gran volume sugl'Indiani parlano, oltre che della pittografia profana, della lingua segreta esoterica e dei suoi geroglifici, usati dalla casta iniziatica degli sciamani. Questi sono armati di *medicine bundles* o sacchetti di stoffe, piume, pietre, metalli che servono a concretare, concentrare, simboleggiare la forza magica dei canti coi quali curano i malati che siano stati invano trattati coi rimedi profani.

La costruzione delle capanne dove si devono compiere le guarigioni è minuziosamente regolata poiché ogni particolare è simbolico e magico, essa perciò dev'essere aperta in alto (e Melville insisterà in *Clarel* su questo aspetto del Panteon di Roma, e sul suo significato cultuale).

Dopo la circumambulazione rituale e dopo aver consacrato l'edificio, lo sciamano comincia la sua lotta musicale, ritmica, con la disarmonia morbosa, demoniaca.

Anche i profeti, distinti dagli sciamani o *medicine men*, si aiutano con ritmi percossi su tamburi rituali, con il suono di campanellini o sistri, oltre che con canti.

Schoolcraft si vanta d'aver ottenuto nel 1820 di farsi iniziare da due adepti ai misteri di una confraternita sciamanica [14]. I due adepti

[14] *Op cit.*, vol. I, pp. 161 ss.

si aiutarono, nella delazione dei segreti esoterici, con una tavoletta di ventidue figure fondamentali (come le rune germaniche, dotate d'una funzione mnemotecnica e magica nel contempo). A ognuna corrisponde un canto che la spiega, la traduce in ritmo.

La prima mostra un'aquila ad ali tese sotto un semicerchio: il Grande Spirito che si estende per tutta la volta celeste e colma di grazie; la seconda rappresenta il catecumeno con piume d'aquila in testa, il braccio destro levato verso la volta celeste che si curva davanti a lui, il braccio sinistro adorno di un manipolo o una borsa aperta, a significare che la sua fame di conoscenza misterica è assai maggiore del desiderio di denaro. Il terzo segno è una serie di capsule dentro capsule a significare un intervallo della cerimonia d'iniziazione durante il quale si cucina un pasto e cessano i canti. Seguono gli altri emblemi che occorre meditare durante le seguenti fasi dell'iniziazione.

Il quarto è un braccio teso che regge un piatto in mano; mentre lo si contempla, il capo, che ha i polsi adorni di piumaggi, canta un invito al pasto che si deve consumare con gli dei. Il quinto emblema è il bagno di vapore e segna il punto in cui il candidato deve purificarsi sudando. Il sesto mostra una mano a dita tese: il momento in cui il candidato viene accolto dagl'iniziati. Il settimo un malloppo, simbolo dei doni che il catecumeno ora versa all'iniziatore, divenuto suo padre. L'ottavo è l'albero della vita, dal quale parte un fiotto terapeutico e idealmente è attorno ad esso che si svolge il ballo in tondo. Il nono è una cicogna impagliata dalla quale si fanno uscire tanti uccelletti più piccoli, immagine di fecondità. Il decimo è un cerchio trapassato da un dardo a significare che lo sciamano attraversa il cosmo intero con la celerità di un dardo. L'undicesimo è un uccelletto: lo spirito che il vento porta ai confini del mondo; il dodicesimo è un profilo di monte sopra il quale s'alza un uccello: la volta celeste su cui troneggia il Grande Spirito; di sotto si protende a raggiungerlo il braccio di uno sciamano. Il tredicesimo è un segno di pausa. Quattordicesimo è un albero di vita fiorito, ad esso si canta una lode. Sedicesimo è un quarto di cerchio, il percorso del sole dall'alba a mezzogiorno e uno sciamano lo sta toccando; diciassettesimo è un cerchio piumato: il Grande Spirito che parla agli uomini nel tuono, battendo le mani; geroglifici di tamburi sacri sono il diciottesimo e diciannovesimo segno, mentre il ventesimo e il ventunesimo sono due corvi, gli uccelli che comunicano (come nei misteri di Mitra) i decreti del

destino. L'ultima figura è uno sciamano estatico, levitante da terra, che tocca il cielo con le dita e corrisponde alla fase in cui si canta un'implorazione per essere rapiti in alto.

Lo Schoolcraft rammentava già in uno dei quesiti preliminari all'enorme inchiesta, a proposito del simbolismo indiano, l'antica mnemotecnica, argomento assai misterioso (per quel che se ne poteva leggere nel secondo capitolo del libro undicesimo delle *Istituzioni Oratorie* quintilianee). Quali rapporti aveva la pittografia indiana d'America con il feticismo dell'Oriente, con i geroglifici egizi e infine con la mnemotecnica rettorica dell'antichità classica? Schoolcraft seppe genialmente connettere la tavoletta dei simboli sciamanici all'antica tecnica dei rètori, e, non fosse stato impedito dai pregiudizi del suo senso comune, sarebbe giunto a scoperte pari a quelle che in questo secolo hanno arriso ai riscopritori della mnemotecnica.

Schoolcraft s'era illuso di aver penetrato i segreti della confraternita esoterica.

W.J. Hoffman, ottenute altre e maggiori rivelazioni, denuncia la superficialità delle notizie fornite da Schoolcraft, nella presentazione dei testi rituali [15]. A dire del resto quali ostacoli si frappongono alla penetrazione d'una società esoterica: nel numero unico dedicato alle civiltà indigene d'America di *Conoscenza religiosa* (1970) il Michon mostrò che a sua volta Hoffman aveva avuto soltanto ragguagli parziali rispetto a quelli ultimamente raccolti.

L'atteggiamento meramente curioso di Schoolcraft doveva, per quanto lo dissimulasse, scoraggiare gl'iniziatori; egli scriverà di loro con tono remotamente scettico: «Gli stregoni sono considerati uomini di grande santità, saggezza e abnegazione. Essi affettano di vivere poveramente, di essere al di sopra dei motivi egoistici per stare in comunione con gli spiriti del mondo degli elementi e di essere sempre sotto un influsso cui soltanto l'estrema follia resisterebbe».

Oltre a strappare qualche (modesto) segreto iniziatico di sciamani, Schoolcraft seppe ottenere da una profetessa algonchina, Catherine Wabose (Lepre) un'autobiografia, prima di una serie di

[15] *The Mide Wiwim or «Grand Medicine Society» of the Ojibwa*, in «VII Annual Report of the Bureau of Ethnology».

mirabili ibridazioni fra l'anima dell'indigeno che si confida e lo stile del trascrittore (compostamente vittoriano, questo di Schoolcraft).

La madre di Catherine la mise sull'avviso assai per tempo, sui dodici anni, che doveva stare all'erta per cogliere un evento soprannaturale, e tale fu la sua trepidazione che di giorno provava vertigini, di notte si sentiva visitata da spettri, prodromi della grande estasi, quando si sentì sollevata da uno Spirito dell'aria e portata nel cuore della foresta. Qui la raggiunse la madre, che si pose al lavoro edificandole una capanna. Quando l'ebbe terminata ingiunse alla giovinetta di entrarvi raccomandandole di restarvi chiusa, in silenzio, senza nulla portare alla bocca. Dopo due giorni ella ritorna, ma non reca cibo di sorta e quando la giovinetta si lamenta della fame e ancor più della sete, la madre le rammenta la povertà della famigliola, i bambini ancora incapaci di lavorare, esortandola all'afflizione e allo stretto digiuno affinché il Padrone della vita abbia pietà di tutti. La madre si allontana promettendo di tornare fra due giorni, durante i quali la figliola dovrà osservare ciò che il Grande Spirito invierà, stando sommamente attenta ad accettare le visioni buone, respingendo le cattive.

Nella solitudine Catherine con una minuscola ascia si diede a far legna oppure intrecciò stuoie di giunchi, e mentre il senso di fame scemava, la sete diventava più violenta. Resistette al desiderio di portarsi della neve alla bocca: sapeva che le presenze soprannaturali la tenevano d'occhio.

Il quarto giorno la madre fu puntuale, recava un piatto di stagno, vi sciolse poca neve, dandola a bere. Prima di ripartire disse che la visione avrebbe dovuto giovare non più alla famiglia soltanto, bensì alla tribù intera.

Infine, al sesto giorno di prova, una voce dall'alto chiama Catherine, manifesta pietà e la sollecita a venirle dietro. Ella ubbidisce, e vede profilarsi un sottile sentiero d'argento per un'erta.

Fatto un certo cammino, a destra si mostra la luna nuova con una fiamma al centro, a sinistra il sole calante con al centro una figura raggiante che, ella sente, è il Grande Spirito.

A destra la Donna Eterna le appare e le rivela il proprio nome; lo dovrà comunicare ad una terza persona che le largirà la vita che non avrà fine. La esorta infine a proseguire, poiché è chiamata dall'alto.

Allora le si para dinanzi un uomo ritto, con due raggi a

mezzaluna in cima al capo, un circolo intorno al tronco: è il nano amico dell'uomo, le ordina di dare il suo nome al primo figlio che le nascerà e l'esorta a proseguire la salita.

Ella giunge alla striscia argentata, in una radura celeste.

Ode una voce, si vede accanto un uomo dal capo circonfuso d'un'aureola, recante sul petto molti quadratini variopinti.

Le dice di chiamarsi Cielo Sereno, la esorta a stare attenta e a non temere, annuncia di volerle largire i doni della vita: che si faccia animo per le prove da subire. Subito ella si vede precipitare addosso una pioggia di punte di spillo che, appena la sfiorano, cadono in terra. La pioggia si rinnova più volte. Cielo Sereno l'esorta a resistere senza tema. Ora sono piogge di chiodi, di alene e di dardi ma le cadono anch'essi ai piedi. Cielo Sereno le annuncia il termine della prova e le predice lunga vita, esortandola a riprendere l'ascesa.

Eccola alla soglia del cielo. Cielo Sereno le svela che quello è il termine da non valicare; le dice altresì che una cavalcatura la riporterà alla capanna e che dopo potrà sovvenire ai bisogni del corpo.

La cavalcatura è un orrido pesce volteggiante nell'aria, ella gli sale sulla groppa e la velocità della corsa le stende la chioma facendole sibilare l'aria d'attorno.

Il giorno seguente, sesto del digiuno, la madre torna con del pesce: l'udito le si è così affinato che ne ha udito già da molto lontano i passi sulla neve. Già l'odore del pesce la nausea e rifiuta di assaggiarlo. La madre la esorta a perseverare, e riparte.

Catherine ripiglia a far legna ma cade svenuta; riavutasi, si trascina nella capanna e riottiene la stessa visione, uguale. Stavolta però i vari esseri le insegnano canzoni.

Il settimo giorno le arride una terza visione: dal cielo cala un globo e quando le è prossimo ne vede uscire mani e piedi. Il globo le annuncia il dono della profezia per sé, per la sua famiglia e la sua tribù, quindi s'allontana, alato, simile ora a un picchio.

La sera ritorna la madre con una ciotola di granoturco bollito con neve sciolta, poiché l'acqua di torrente è vietata. Catherine mangia e narra quanto ha veduto alla madre, la quale le dice che ancora per tre giorni il digiuno deve continuare e la riporta a casa. Quindi molti invitati la festeggiano, ma ella si ciba appena, l'odore della carne basta a nausearla.

Di lì a un certo tempo Catherine si fa iniziare e quando i rigori

dell'inverno si fanno più duri e la tribù, tormentata dalla carestia, è sul punto di soccombere, il capo l'esorterà a cercare un rimedio.

La capanna della profezia viene eretta secondo ella prescrive, con pali di certo legno e in certo numero e una pelle di bisonte come tetto.

La tribù circonda la capanna. Ella entra portando il tamburo. China la testa fino a toccar terra e prende a tambureggiare cantando.

Tosto la capanna trema, l'aria le sibila attorno. Allora ella cessa di suonare e in silenzio preme l'orecchio al suolo.

Alla domanda della tribù, dove si possa trovare selvaggina, giunge da sottoterra l'invito a calare verso occidente. L'indomani, obbedendo all'indicazione, i cacciatori approvvigionano la tribù.

Catherine, ormai profetessa della tribù, sposò dopo qualche anno un gran cacciatore, Cielo Potente, ne ebbe due figli e vissero tutti felici finché nel 1822 non si avvicinarono ad un insediamento francese, dove il marito si recò in casa di certo Gaultier. Invano ella tentò di fermarlo, sapendo che aveva bevuto dell'acquavite e sentendo incombere una disgrazia. Una nipote di Gaultier la riscosse dal sonno nel cuore della notte ed ella si precipitò nella casa straniera dove scorse nelle tenebre appena un fioco luccichio: l'orecchino del marito, che forse si era buttato ebbro in terra. Avanzando verso lui nel buio scivolò su del bagnato: era una pozza di sangue, il marito giaceva cadavere. Era morto ucciso in una rissa.

In seguito si risposò, ebbe due figli ma anche il secondo marito si spense. Uno dei figlioletti si ammalò e durante l'agonia vide il Dio cristiano che gli dava abiti bianchi; morendo esortò la madre a convertirsi. Giunse un missionario, Sunday, e la sua predicazione del Vangelo la persuase. Prese il nome di Catherine; fu esemplare la serenità con cui resse alla morte dei figli.

Il terzo marito, anche lui cristiano, si chiamava Wabose (Lepre). Schoolcraft divenne il provvido amico della famiglia e adottò una delle figlie. Allorquando egli ottenne di far intonare alla profetessa i canti magici rivelati dalle creature celesti, udendo quei suoni ora strascinati ora precipitosi, alternatamente fischianti e gutturali, concluse che essi parevano calcolati per suscitare negli animi il terrore, e comprovavano in lei uno stato d'ossessione e delirio. Così egli rispose al quesito che si era posto sulla mistica indigena: di fatto gli adepti si credono visitati da demoni e subiscono deliri in buona fede.

Le meraviglie della storia di Catherine sono innumerevoli: la figura della madre giganteggia proprio perché tutta in ombra, la conversione di Catherine è viceversa un mistero proprio perché senz'ombre; l'unico segno manifesto della nuova vita interiore è negativo: l'assenza d'ogni umana debolezza alla morte del figliolo. Il passaggio è stato perfetto, da una mistica dionisiaca ad una quiete apollinea per la quale il femminile Prospero indiano sacrifica i suoi poteri.

Dal medioevale *Book of Marjorie Kempe* in poi è raro trovare una tessitura così fitta del soprannaturale nel quotidiano: accanto alle tenebre solcate da una linea argentata nell'ascensione mistica, il buio della stanza del delitto dove vagamente brilla l'orecchino, le due realtà fuse in un solo esaltato abbandono.

Il canto di Catherine ha fatto sentire a Schoolcraft uno sgomento cui egli non ha saputo dare sviluppo, impedito com'è dai pregiudizi illuministici, del pari egli coglierà l'esultanza della guerra indiana, ma non saprà penetrarne il significato sacrale. Allorché partono per la guerra i guerrieri, il capo intona il suo terribile canto:

I canti sono reiterazioni corte e selvagge di sentimenti, di gesta eroiche o incitamenti all'ardore patriottico o militare. Sono accompagnati dal tamburo o dalla raganella e dalla voce d'uno o più ascoltatori. Sono ripetuti lentamente, sentenziosamente, con misurata cadenza, il tempo è scandito con esattezza. Il guerriero pesta per terra come volesse scuotere l'universo. Il suo linguaggio è spesso altamente figurato e tratta del meccanismo delle nubi, del volo di uccelli carnivori e dell'influsso di entità spirituali, come se la regione dello spazio fosse al suo comando. Egli immagina che la sua voce si oda nelle nuvole, e mentre pesta per terra con una furia ben simulata, s'immagina di afferrare con le mani il «circolo del cielo». Ogni qualche minuto si ferma di botto nel suo cammino circolare e lancia il suo penetrante grido di guerra. Freddo ascoltatore, chi può sedere indifferente a tali appelli? Le idee così lanciate si succedono con l'impeto di un torrente, suggeriscono disposizioni d'animo eroiche, una volontà ferrea, un sentire ardente [16].

[16] «The songs are brief, wild repetitions of sentiments of heroic deeds, or incitements to patriotic or military ardor. They are accompanied by the drum and rattle, and by the voice of one or more listeners. They are repeated slowly, sententiously, and with a measured cadence, to which the most exact time is kept. The warrior stamps the ground as if he would shake the universe. His language is often highly figurative and he deals with the machinery of the clouds, the flight of carnivorous birds, and the influence of spiritual agencies, as if the

Ma Schoolcraft non immagina che di là da questi sentimenti marziali ci sia un'interpretazione degli eventi bellici come simboli di conquiste interiori.

Il suo razzismo non fu direttamente sanguinario, ma limitò la sua intelligenza. Nel suo giudizio su *Hiawatha* scrisse che l'Indiano «è in guerra un soldato, un selvaggio nella vendetta, uno stoico nella resistenza, un volverone nella duttilità e nella sagacia. Ma è anche un padre a capo della tenda, un patriota nell'amor di patria, un appassionato di nobili diporti nella sua dedizione alla caccia, un umanitario nella sua bontà ed un esempio di nobile cordoglio al sepolcro dell'amico o del familiare» [17]. La qualità essenziale dell'Indiano, pur sì chiara al capitano Bonneville, è taciuta.

Nel 1842 fu fondata la *American Ethnological Society* e nel 1846 lo *Smithsonian Institute* e parve che un rinnovamento radicale, un rigore mai prima conosciuto riformassero gli studi. È fatale che di venti in vent'anni si sparga l'illusione di assistere a una fioritura inedita e innovatrice; come Jefferson vagheggiava di rimutare la Costituzione di sedici in sedici anni, così l'opinione metodologica si abbandona regolarmente a queste ondate.

Immutevole però rimane il fondo quanto più sembra cambiare il metodo; Pearce ha compendiato perfettamente queste illusioni che segnarono il trapasso dal tempo delle indagini di Schoolcraft all'etnologia nuova:

Eppure anche quando gli etnologi si avviarono allo studio moderno dell'Indiano quale creatura umana normalmente complessa e difficile, in possesso d'una sua civiltà abbastanza pregevole, il cui modo di vivere era anteriore al loro,... continuarono a sforzarsi di capire quel modo di vita storicamente, nel suo rapporto con la lunga evoluzione dell'uomo verso l'alta civiltà [18].

region of space were at is command. He imagines his voice to be heard in the clouds; and while he stamps the ground with well-feigned fury, he fancies himself to take hold of the "circle of the sky" with his hands. Every few moments he stops abruptly in his circular path, and utters the piercing war-cry. He must be a cold listener who can sit unmoved by these appeals. The ideas thrown out succeed each other with the impetuosity of a torrent. They are suggestive of heroic frames of mind, of strong will, of burning sentiment».

[17] «... is a warrior in war, a savage in revenge, a stoic in endurance, a wolverine in suppleness and cunning. But he is also a father at the head of his lodge, a patriot in the love of his country, a devotee to noble sports in his adherence to the chase, a humanitarian in his kindness and an object of noble grief at the grave of his friend and kindred».

[18] *Op. cit.*, p. 130: «Yet even while scientist moved towards the modern study of the Indian as a normally complex and difficult human individual who possessed a tolerably

Lewis Henry Morgan fu il più noto dei novatori, dalla sua scuola provenne anche un romanziere *artifex superadditus ethnologo*, Adolphe F. Bandelier.

L'opera di Morgan, ispirata e diretta in parte dall'irochese Ely S. Parker, ingegnere e generale, fornì anche tutte le categorie di giudizio a Federico Engles, allora intento a crearsi l'etnologia e la critica della religione marxista. Se agl'Irochesi è dovuta in parte l'idea della Costituzione americana, la loro parte nella creazione del marxismo non è minore.

La dottrina marxista, che doveva spiantare le dottrine vagamente utopistiche americane, era lo sviluppo quasi ineluttabile di premesse teoriche tipicamente americane, nate dal bisogno di ridefinire quell'atteggiamento verso gl'Indiani che già si era cristallizzato nei seguaci della scuola scozzese. Morgan formulò la sua storia del progresso soprattutto valendosi del materiale irochese. L'umanità risaliva, così a suo parere dimostravano le nuove scienze paleontologiche, a un'epoca più remota di quanto si credeva; egli ne trasse la conclusione che per tutti i popoli si dovessero individuare tre fasi successive: selvaggia, barbara e civile. Tra le due prime la società era stata organizzata in genti, fratrie e tribù su tutta la terra, e questo era stato l'embrione da cui doveva per legge fatale svilupparsi infine la società civile: proprio in America si aveva il privilegio di accertare questa verità sul vivo, poiché gli aborigeni erano al punto storico dei nostri antenati barbarici. Che l'inizio dell'umanità sia ferino viene da Morgan dimostrato in base all'aumento progressivo della produzione dei beni, all'organizzazione politica e linguistica sempre più complessa. La lingua dei primordi pare a Morgan dovesse essere quale l'immaginò Lucrezio (V, 1020), che egli cita:

Et pueros commendarunt muliebreque saeclum
Vocibus et gestu, cum balbe significarent,
Imbecillorum esse aeque miserior omnium.

L'architettura si sviluppa dalla rozza capanna in forme successivamente più elaborate; la proprietà lentamente, nel corso dei millenni, si viene configurando.

respectable civilization of his own, they continued to think of him liberally as a primitive, as one whose way of life was somehow earlier than their own, they continued to try to comprehend that way of life historically, in its relation to the long evolution of man towards high civilization».

Resta la religione che, essendo legata alla fantasia ed all'emozione, Morgan non sa a quali misure ragguagliare per stabilirne il corso evolutivo, ma gli par certo che essa sia vieppiù grottesca e inintelligibile a mano a mano che il nostro sguardo sprofonda nel passato.

Morgan fissa come segni del trapasso di là dalla fase ferina la pesca e l'uso del fuoco; prima frutti e noci sarebbero stati il solo cibo e la lingua sarebbe stata inarticolata. Egli deve riconoscere che nessun popolo è stato mai visto in questa fase, che resta dunque ipotetica, non più scientifica oggi di quanto lo fosse quando la formulava Lucrezio (v, 951):

Necdum res igni scibant tractare, nec uti
Pellibus, et spoliis corpus vestire ferarum:
Sed nemora, atque cavos montis, silvasque colebant
Et fructices inter condebant squalida membra,
Verbera ventorum vitare imbrisque coacti.

Nella fase successiva si trovavano i Romani, divisi fra genti, curie e tribù, e gl'Irochesi.

Le genti (*o clan*) irochesi si dovettero riunire in fratrie per assolvere a certi compiti comuni e quindi le fratrie di ugual dialetto si congiunsero in tribù. La confederazione degl'Irochesi mostra il momento di trapasso dalle tribù allo Stato. Tale il modello che Morgan applicava, con un'estensione non tanto analogica quanto fantastica, a tutta la storia dell'umanità. Quest'operazione è condotta nelle *Letters on the Iroquois by Skenandoah*, uscite sull'«American Review» nel 1847.

Gl'Irochesi gentilizi, abbastanza progrediti nella produzione dei beni, avevano rapporti di produzione comunisti, donde le case comuni che riunivano fino a venti famiglie; formarono dunque il modello primitivo, «infantile», del «Regno della Libertà» marxista, il quale doveva brillare come mèta dell'umanità evoluta e cosciente, anziana. Alla società irochese spetta dunque questo privilegio di additare il sole dell'avvenire nel momento in cui viene distrutta: le teorie progressiste formulano a modo loro teorie del sacrificio.

La democrazia nacque con il *clan*, dove la carica di capo o *sachem* era elettiva e revocabile, e avveniva con la imposizione oppure con la rimozione delle corna. Comuni erano la proprietà dei beni, il dovere di vendicare i membri uccisi dai nemici, il

cimitero, il culto. Certe attività spettavano al collettivo dei *clan* affini, o fratria, altre al collettivo delle fratrie o tribù, e infine altre, supreme, alla confederazione di tutte le tribù. Morgan studia l'equilibrio dei poteri in questo sistema politico che rese gl'Irochesi arbitri delle guerre tra Francia e Inghilterra; non gl'interessa l'Indiano, ma il funzionamento della sua struttura sociale. Sarebbe questa infatti, agli occhi di Morgan, che determinerebbe ogni realtà. William Prescott, in *A View of the Progress of Society in Europe*, rifiutava anche lui di riconoscere qualsiasi causa (efficiente o finale, materiale o formale) della realtà spirituale indiana all'infuori della «società».

Sono concetti la cui fortuna è stata tale che vengono tuttora dati per scontati, e s'ignora perfino che tutt'al più potevano valere per ipotesi al loro tempo, quando Federico Engels li fece suoi, accettando la congettura delle fasi progressive, ma rammentando che ogni progresso è nel contempo un regresso poiché l'accresciuta organizzazione politica ed economica diminuisce la libertà e l'istituto della proprietà degrada la fruizione dei beni. Il progresso fu un bene perché staccò dall'asservimento alla natura e dalle fantasie intorno al soprannaturale mediante le quali l'uomo primitivo tentava di consolarsi o rivalersi della propria bisognosa inferiorià, dello scacco in cui la natura teneva la cultura. Ma il frazionamento specialistico del lavoro e la divisione in classi consacrata dal diritto di proprietà, fece nel contempo regredire dal comunismo primitivo: Engels è fra i più patetici celebratori del buon selvaggio. Soltanto portando il progresso-regresso all'estrema conseguenza del suo capovolgimento si poteva sperare di combinare insieme i vantaggi e della sovrabbondanza d'ogni bene e della libera esistenza primitiva.

Questi capisaldi marxisti, che combinano i due miti della primigenia età dell'oro e dell'origine ferina dell'uomo, fin dalla Rinascenza contrapposti l'uno all'altro (pur contribuendo tutti e due a stimolare l'inquietudine ideologica e dunque sociale), erano stati formulati soprattutto in *League of the Ho-De'-No-Sua-Nee, or Iroquois*[19]. Morgan ha la stessa engelsiana ammirazione per le belle qualità umane dei primitivi (ma ignora la rivalutazione del settecentesco abate e alchimista Pernetty, il quale lodava, in polemica con De Pauw, le arti aborigene), dichiarando che invano si cerchereb-

[19] Rochester 1851.

bero le alte qualità intellettuali frutto di una civile coltivazione in epoche rudi, ma che altrettanto irrazionale sarebbe considerare l'Indiano privo delle caratteristiche nobili dell'uomo.

Nell'opera tarda, dedicata all'architettura aborigena, la esaltazione del comunismo primitivo ha accenti ora alla Morris, ora perfettamente marxisti. Ecco la declamazione a pro degli edifizi indiani dove vibra il *pathos* della contrapposizione fra il valore d'uso del bene ed il valore di scambio della merce, e s'instaura il metodo di collegare le valutazioni estetiche all'analisi dei rapporti economici; non fu il lavoro forzato a edificarli: si vede dalla loro ampiezza elegante e incantevole che l'Indiano li costruì per il proprio uso e li occupò in un regime di completa uguaglianza.

«Libertà, uguaglianza e fraternità sono decisamente i tre grandi principi della *gens* e questa architettura risponde a tali sentimenti... Come chiave per l'interpretazione di questa architettura, due principi, la pratica dell'ospitalità e quella del comunismo sono stati utilizzati» [20].

Ma le asserzioni preliminari erano quasi tutte gratuite.

Ai primordi megalitici e neolitici gli edifici ciclopici e altri monumenti svelano somme conoscenze d'ingegneria e d'astronomia, e le stesse capanne erano ricche di significati simbolici complessi. L'opera del Lockyer l'avrebbe dimostrato [21].

La religione primordiale non appare grottesca se non a chi rifiuti di interpretarne i dati. È probabile che i primitivi fossero spesso indifferenti allo sviluppo economico, cosa ben compatibile con la massima cultura spirituale, talché la povertà è un ideale nelle confraternite religiose.

Quanto ad uno sviluppo progressivo del linguaggio e dunque del pensiero, l'etnologia strutturale l'ha relegato fra le molte fragili leggende di cui si nutre l'ideologia progressista.

È necessario rammentare queste piccole verità per consentire il necessario distacco dalle ipotesi di Morgan, refutate dall'etnologia successiva, ma radicate in modo apparentemente inestirpabile nella mente comune, divenute pregiudizi spesso inavvertiti, inarticolati quanto vastamente operanti.

[20] Lewis H. Morgan, *Houses and House-Life of the American Aborigines*, Washington 1881: «Liberty, equality, and fraternity are emphatically the three great principles of the *gens* and this architecture responds to these sentiments... As a key to the interpretation of this architecture, two principles, the practice of hospitality and the practice of communism in living, have been employed».

[21] E. Zolla, *Che cos'è la tradizione*, Milano 1971 (pp. 135-178).

Compagno di Morgan, Adolphe F. Bandelier, si propose una riforma della narrativa parallela a quella etnografica:

Morgan, ed io sotto la sua guida, abbiamo smosso la scuola romantica nella scienza e adesso lo stesso deve prodursi nella letteratura intorno all'aborigeno americano. L'Azteco di Prescott è un mito; resta da dimostrare che l'Indiano di Fenimore Cooper è una truffa. Cercate di capirmi: non mi propongo niente di personale. Cooper non annovera un maggior ammiratore di me, ma la figura dell'Indiano di legno alla porta delle tabaccherie, e la statuaria Pocahontas del commercio *vuelta abajo*, quali vengono messi in mostra nella letteratura, pervertendo così le concezioni pubbliche dell'Indiano, queste sì che voglio distruggere innanzitutto [22].

The Delight Makers [23] narra la vita di un villaggio o *pueblo* rinserrato in una profonda forra. L'ossessione della magia nera vi campeggia, le ingenuità romantiche di Cooper sono di fatto alle spalle, potranno sopravvivere ormai soltanto nel *western* commerciale. È altresì superata l'imprecisione da viaggiatore elisabettiano di George W. Kendall, che aveva descritto i medesimi luoghi e popoli nella *Narrative of an Expedition Across the Great South West Prairies*, apparsa a Londra nel 1845, dove si favoleggiava di orge rituali promiscue nelle caverne del Nuovo Messico.

La narrativa di Bandelier è disegnata sulla stessa trama ideologica dell'opera di Morgan. La rete di corrispondenze e antagonismi fra le genti della tribù e, al di sotto, l'intelaiatura delle confraternite segrete, questo intreccio che compone l'equilibrio dinamico della comunità svelato da Morgan, in Bandelier diventa l'aria stessa che i personaggi respirano. Anche le citazioni latine, così frequenti in Morgan, affiorano nel contesto narrativo di Bandelier (le lamentazioni funebri degl'Indiani gli richiamano la frase di Tacito sui Germanici: *Feminis lugere honestum est, viris meminisse*) [24]. I pregiudizi di Morgan dominano incontrastati la mente di Bandelier: gl'Indiani sarebbero infantili, appartenendo ad una fase storica

[22] *The Unpublished Letters of Adolphe F. Bandelier*, New York 1942, p. 3: «We have, Mr Morgan, and I under his directions, unsettled the Romantic School in Scienze; now the same thing must be in literature on the American aborigine. Prescott's Aztec is a myth, it remains to show that Fenimore Cooper's Indian is a fraud. Understand me: I have nothing personal in view. Cooper has no more sincere admirer than I am, but the cigar-store man and the statuesque Pocahontas of the "vuelta abajo" trade as they are paraded in literature and thus pervert the public conceptions about the Indians – these I want to destroy first if possible».

[23] New York 1890. Le citazioni sono dall'ed. del 1918.

[24] P. 349.

comparabile alla puerizia del genere umano; la loro religione o si risolve in un prodotto della struttura sociale o deve ridursi ad allucinazione. Così:

> In molti casi di rilievo lo sciamano è onesto. Veramente crede che le sue parole sono l'eco proveniente da un mondo più alto. Questa ferma fiducia è frutto dell'allenamento; e le voci che ode, le visioni che scorge quando è solo con i Sùperi sono prodotti di un'onesta allucinazione. Il suo allenamento e la lunga dolorosa disciplina cui si assoggetta nel salire da un grado di conoscenza all'altro, le costanti privazioni e le torture sia corporee che mentali, lo preparano ad uno stato di sogni in cui si fa ben persuaso di essere un tramite[25].

Chi volle teorizzare in modo meno elusivo questi luoghi comuni positivistici (e illuministici) e tentò di precisare il concetto di allucinazione, così esteso ad ogni percezione del soprannaturale, s'accorse di quanto fosse frivolo e meramente rassicurante illudersi d'aver unificato fatti sostanzialmente diversi per averli denominati in modo uguale (quale carattere distinguerà la percezione dall'allucinazione collettiva? La costanza? E che cos'è più costante d'un ordine tradizionale di visioni?). *Semper, ubique et ab omnibus* è ripetuta la distinzione fra una visione profetica o gnostica estatica ed uno «stato sognante», che ne è l'opposto e che dev'essere distrutto (tale il fine delle ascesi torturanti) affinché quella possa sorgere.

Bandelier s'appoggia, come Morgan, alla filosofia tedesca dello sviluppo storico e storicistico dello spirito umano, sicché incorre nell'equivoco di scambiare la corposità metaforica dell'Indiano per una deficienza di astrazione (come se ogni cosa non si potesse definire come difetto del suo contrario, come se la capacità d'astrazione non fosse distinta dalla povertà di metafore, come se, infine, le similitudini non potessero essere veicoli, in virtù delle leggi d'analogia, di idee pure): «l'Indiano parla come un fanciullo usando figure rettoriche non per abbellire ma perché difetta di

[25] P. 433: «In most cases of importance the shaman is honest. He really believes that what he says is the echo from a higher world. This firm belief is the fruit of training; and the voices he hears, the sights he sees when alone with Those Above are the products of honest hallucination. His training and the long and painful discipline he undergoes in rising from degree of knowledge to degree of knowledge, the constant privations and bodily and mental tortures, prepare him for a dreamy state in which he becomes throughly convinced that he really is a medium».

termini astratti ed è costretto a mutuare degli equivalenti dalla natura ambiente»[26]. Bandelier stranamente non s'avvedeva, ma nemmeno se n'era accorto Hegel, da lui forse echeggiato, che quando dice *abstract* usa una metafora, perché allude a un'operazione mentale indicando quella materiale di trarre qualcosa da un'altra con sforzo muscolare; che *compelled* richiama l'atto di una compulsione fisica per esprimere analogicamente un'obbligazione mentale, e via dicendo. Egli metaforeggia senza saperlo come *Monsieur* Jourdain senza saperlo faceva della prosa, tale l'unica differenza tra lui e *l'infante* Indiano: egli reprime la coscienza di usar metafore.

Di dove proviene questa «ingegnosità del subconscio» in Bandelier (o in Morgan o nei loro maestri, nella filosofia classica tedesca)? Di dove questa loro volontà inconscia di accecarsi e reprimere la ragione, di dare valenze magiche, risolutive, pacificanti a parole come «allucinazione», «infanzia»? A ben guardare Bandelier è portato a questi occultamenti e deformazioni pur di difendere una sua teologia anticristiana, la stessa dell'idealismo tedesco: per Hegel il Serpente del *Genesi* è il personaggio «positivo» e la sua esortazione ai progenitori dell'umanità il principio dello Spirito; egli esalta la sconsacrazione e la rivolta contro la natura e soprattutto coltiva l'odio della pietà, dell'abbandono al volere divino e alla provvidenza. Di qui le pagine di Bandelier in cui chiama a soccorso uno dei Padri della «chiesa del serpente» che fu la filosofia classica tedesca, nel giudicare una danza indiana del solstizio estivo, la quale «dà pubblica espressione, in forme stranissime, all'idea che ha trovato la formulazione più perfetta nella definizione del filosofo tedesco [Schleiermacher]: "abietto affidamento a Dio"; laddove nella sua forma infima è ancora "un vago e riverente sentimento dell'unità nelle potenze naturali, un inconscio riconoscimento del nesso misterioso fra il mondo materiale ed un reame che sta di là da esso"»[27].

[26] P. 165: «The Indian speaks like a child, using figures of speech, not in order to embellish, but because he lacks abstract terms and is compelled to borrow equivalents from comparisons with surrounding nature».

[27] Pp. 149-150: «It gives public expression, under very strange forms, to the idea that has found its most perfect utterance in the German philosopher's definition of "abject reliance upon God"; whereas in its lowest form it is still "a vague and awful feeling about unity in the powers of nature, an unconscious acknowledgment of the mysterious link connecting the material world with a realm beyond it"».

Le invettive di Hegel contro l'uomo che si uniforma ai ritmi celesti ed a quelli delle crescite vegetali, e contro l'alienazione religiosa dello Spirito, sono il basso continuo dei rimproveri che Bandelier muove agl'Indiani: i medesimi che avrebbe potuto rivolgere al pio Enea, ai Santi dell'Occidente per il loro senso del destino entro la divina provvidenza: l'opposto dell'inquietudine pregiata dai seguaci del Serpente.

Questa obbedienza implicita e servile ai segni di ordine naturale ai quali si assegna un'origine soprannaturale, è la religione dell'Indiano. La vita dell'Indiano è perciò una mera successione di atti religiosi sollecitati dai pronunciamenti di quelle che suppone siano le potenze naturali circostanti... L'Indiano è un bambino la cui vita è retta da un senso di completa dipendenza, da un desiderio di adeguare ogni azione ai voleri e decreti di innumerevoli esseri soprannaturali [28].

La metafora dell'Indiano come fanciullino è confortevole per chi con la forza bruta ha acquistato un diritto di tutela su di lui: la convenienza del colonialista si sposa alla religione rovesciata della filosofia tedesca.

Un lungo discorso intorno all'ideologia di Bandelier ha ragion d'essere anche per dimostrare i salutari limiti di ogni ideologia, che mai esaurisce l'uomo che l'adotti.

Bandelier, pur pervaso e convinto com'è del suo sistema, è di una straordinaria fantasia mimetica: impara d'incanto le lingue e i dialetti indigeni, assimila con liquida arrendevolezza i sentimenti altrui [29], avverte come un sensitivo la forza dell'ascendente, dello sguardo. E la sua fantasia segue le proprie leggi, si plasma istantaneamente sulle cose prima che la macchinosa applicazione delle ideologie abbia stampato su di esse la sua schiacciante impronta lacerandone i delicati, iridescenti tessuti: la loro vita. Perciò il cattedratico gelido, violento, superbo e cieco si trasforma tutto al momento di soffiare una vita narrativa nelle forme che la fantasia

[28] P. 208: « This implicit, slavish obedience to signs and tokens of a natural order to which a supernatural origin is assigned, is the Indian's religion. The life of the Indian is therefore merely a succession of religious acts called forth by utterances of what he supposes to be higher powers surrounding him... The Indian is a child whose life is ruled by a feeling of complete dependence, by a desire to accomodate every action to the wills and decrees of countless supernatural beings».

[29] Così testimonia Charles F. Lummis nella nota *In Memory* alla edizione del 1918 di *The Delight Makers*.

gli ha colto nella memoria, e diviene un uomo fraterno, trepido e lungimirante. E *The Delight Makers* è un romanzo vivente, dove s'incontrano persone, alberi, rocce e non i cartoni di una propaganda ideologica, salvo per brevi, fastidiosi tratti.

La vita del villaggio Quere, addossato ad una forra del Nuovo Messico è, s'è detto, un intreccio di forze diverse: le sue singole genti o *clan* sono divise, ma i loro membri s'uniscono in matrimonio e in confraternite religiose: in ciascuno si stringe così un nodo di forze ereditarie ed acquisite, di lealtà e obbedienze fra loro distinte che lo definiscono. I capi gentilizi formano il Consiglio, che esprime il capo civile ed il comandante militare, i quali sono aiutati e guidati dal corpo degli sciamani, mentre il culto degli dei di pace e d'armonia è affidato a sacerdoti che non possono nemmeno udir parlare di liti o sciagure e vivono in costante ascesi propiziatoria. In questo contesto operano varie confraternite: la più misteriosa è quella dei *Koshare*, i *delight-makers* o buffoni, odiata, temuta, riverita. La loro presenza incombe su tutto il romanzo, fin dai primi dialoghi: essi si esibiscono in rudi lazzi a certe feste e tutti ne ridono, ma al riso si mescola una vena di terrore poiché paiono saper tutto di tutti e nessuno può essere sicuro di non essere l'oggetto delle loro beffe per qualche suo peccato occulto. Un patriarca avverte: «Quand'ero giovane, poco badavo ai Koshare. Adesso ho imparato meglio», e narra la leggenda dell'origine della confraternita; quando il popolo fu tratto dal sottosuolo e gli dei lo indirizzarono alla sua attuale patria, essi provvidero a che non si stancasse dell'estenuante viaggio, facendo emergere dagl'inferi a divertirli il Protobuffone: «il cui corpo era dipinto di bianco e nero e recava in testa foglie secche di granoturco invece di piume». Fu il primo dei *Koshare*. Questi, oltre a fare i pagliacci, digiunavano e pregavano per far crescere le messi.

I Koshare sono gli ambigui per eccellenza, micidiali e buffi, religiosi e blasfemi, diversi dagli sciamani suddivisi nelle varie confraternite: i Shyayak, che sanno l'incantesimo con cui si affascina la selvaggina, sciamani della caccia; i Nakangi, che operano la magia in guerra; i Chayani, medici e guaritori magici; e infine gli Yaya, che conoscono l'essenza di tutte queste forme: profeti e sacerdoti. I Koshare viceversa raggiungono, durante le loro esibizioni estive ed autunnali, punte di satanismo: «Le mattane di costoro sono soltanto stupide e brutte; la follia confina con l'imbecillità e la bruttezza è disgustosa, eppure nessuno è scandalizzato,

tutti sopportano e ridono» [30]. In che rapporto stanno queste oscene trivialità con l'ufficio di stimolare la fruttificazione? Me in esse incorrono i Cuirana, i membri della confraternita deputata a curare i primi bocci a primavera.

È Koshare, non a caso (invero si danno casi di Koshare bonari nel romanzo, ma il vincolo alla confraternita e ai suoi segreti perfino in loro ha un peso sinistro), il *villain* del romanzo, Tyope. Egli brama il comando della tribù e l'unica via per ottenerlo è una strage dei concorrenti: s'accorda con un guerriero Navajo. Ma il complotto è troppo complicato per riuscire. Egli brama anche la rovina della moglie ripudiata: Shotaye, sensuale, scaltra, dedita alla magia nera. Bandelier non può che vedere Shotaye con occhio acceso di simpatia, come l'altro hegeliano, Michelet, le streghe europee nel suo lirico saggio *La Sorcière*. Il risultato è una figura complicata e quasi amabile che accorre al fianco di una delicata giovane sposa consumata dalle febbri e votata alla morte e, dominandola con la sua veemenza, le instilla forza, la suggestiona con riti tenebrosi interrogando una pannocchia con piume di gufo, e la guarisce. I riti hanno avuto come prezzo la siccità, il fallimento delle danze koshare e la donna risanata viene sospettata da Tyope, il quale trama in modo da ottenere la prova delle stregonerie perpetrate. Le macchinazioni contrapposte di Tyope e Shotaye provocano la catastrofe: i Queres si dividono causa i dissensi fra un *clan* ricco e uno immiserito, dissensi che Tyope ha stimolato, quindi cadono nell'inganno teso dai Navajo, lanciandosi contro un villaggio della loro stessa stirpe, dove Shotaye, che vi ha trovato scampo dalla prossima condanna per stregoneria, ha dato l'allarme, talché i guerrieri Queres vengono sterminati. Frattanto i Navajo hanno messo a ferro e fuoco il borgo indifeso. Nel triste epilogo, in cui gli scampati tentano di ritrovare qualche sparso filo del passato, vibra talvolta un quasi manzoniano senso della provvidenza.

L'arte di Bandelier è consumata nei confronti, nei dialoghi di sguardi e di minacce fra gagliarde volontà contrapposte. Così nell'improvviso crollo dell'energia violenta e fredda di Tyope, simile a Don Rodrigo morente («Tutto ciò che era virile e robusto aveva abbandonato il suo cuore; nulla ne restava salvo un nocciolo

[30] P. 140: «The pranks of these fellows are simply silly and ugly; the folly borders on imbecility and the ugliness is disgusting, and yet nobody is shocked; everybody endures it and laughs». D.H. Lawrence sentirà l'essenza sinistra inscritta nelle stesse acconciature dei Koshare: «like blackened shocks of a dead corn-knole, tufted at the top».

languidamente putrido la cui precedente fermentazione aveva prodotto l'effervescenza che prendeva la forma dell'energia, della sagacia e dell'ardimento») [31]. Così ancora nel racconto dell'affascinamento d'un giovinetto da parte d'una donna koshare che lo vuole per marito della figlia: ella gli mostra le ceramiche che la figlia ha dipinto:

«Il lampo», ella disse, mostrando col dito una linea nera sinuosa che usciva da un lato degli archi, appoggiata a un tratto carico, nero.
«Nube» egli aggiunse, riferendosi agli archi.
«Pioggia» la donzella concluse, additando le molte strisce nere che scendevano dall'immagine delle nuvole. Entrambi scoppiarono in una cordiale risata [32].

Il giovanetto domanda la destinazione delle ceramiche e la donna gli svela che sono per i Koshare e gli lascia credere che questi facciano piovere. Gli conferma inoltre che dopo le loro astinenze, preci e danze, dovrebbero crescere le messi:

«Con queste parole astutamente velava i veri intenti dei Koshare. Ciò rafforzava la loro importanza agli occhi dell'ascoltatore non iniziato facendogli credere che la produzione della pioggia fosse anch'essa una loro funzione» [33]. La seduzione del mistero Koshare, simile a quello della società della Torre nel *Wilhelm Meister*, il fascino della bellezza in quelle ceramiche simboliche e nella loro decifrazione s'intrecciano all'attrattiva amorosa della vezzosa giovinetta (e anche il Wilhelm goethiano non è forse irretito da simili convergenze?). Intanto la madre continua: «Su questo vaso vedi dipinto tutto ciò che provoca la pioggia... Qui il girino, qui la rana, qui la libellula ed il pesce; stando lì pregano per la pioggia...».

A questa perizia Bandelier congiunge quella minore, imparata su Fenimore Cooper, del narratore d'agguati e di inseguimenti.

[31] P. 414: «Everything manly and strong had left his heart; nothing of it remained but a languidly putrid core, whose former fermentation had produced the effervescence that took the shape of energy, shrewdness, and daring».

[32] P. 282: «"Lightning", said she, indicating with her finger a sinuous black line that issued from one side of the arches resting on a heavy, black dash.
"Cloud", he added, referring to the arches. "Rain", concluded the maiden, pointing at several black streaks which descended from the figure of the clouds. Both broke out in a hearty laugh».

[33] «In these words she artfully shrouded the true objects of the Koshare. It enhanced their importance in the eyes of the uninitiated listener by making him believe that the making of rain was also an attribute of theirs».

Un'ideologia esiziale ha invano offerto i suoi letali servigi ad una fantasia plastica e sottile: *The Delight Makers* è un'amabile introduzione alla vita indiana del Nuovo Messico, che ispirerà una scuola foltissima nel Novecento, e anche se il tessuto narrativo non catturasse il lettore con tanta scaltrezza, il libro si reggerebbe sulle singole notazioni, come questa scena d'un pasto:

Per godersi il pasto i due fanciulli si accosciarono, ma Shuyote, ancora semiassopito, perdette l'equilibrio e capitombolò. Adirato per il divertimento che questo provocava, il ragazzo afferrò in fretta il cibo, ma la madre s'intromise. «Non essere così goloso, marmocchio. Ricordati dei Sùperi», ella disse, e Shuyote, imitando l'esempio di Okoya, borbottò irritato una preghiera, e sparse le briciole dinanzi a sé. Soltanto allora entrambi si buttarono a mangiare [34].

O questa d'un inseguimento di guerra:

Egli attinse un po' d'acqua dal rivo e si umettò le labbra spaccate, badando a non toccare né il viso né il corpo con il liquido. Tyope era stanco ed esausto, ma nel contempo rabbioso; e quando l'Indiano soffre o quando è arrabbiato né si lava né si bagna. Il dolore fisico o mentale, il disappunto e il furore sono compatibili per lui soltanto con la mancanza di pulizia [35].

[34] P. 30: «To enjoy this meal both lads squatted but Shuyote, still half asleep, lost his balance and tumbled over. Angry at the merriment which this created, the boy hastily grabbed the food, but his mother interfered. "Don't be so greedy, nak, urchin. Remember Those Above" she said; and Shuyote, imitating the example of Okoya, crossly muttered a prayer, and scattered crumbs before him. Then only, both fell to eating».

[35] P. 78: «He dipped some water from the brook and moistened his parched lips, taking care not to touch his face or body with the liquid. Tyope was tired and worn out, but at the same time angry; and when the Indian suffers or when he is angry he neither washes nor bathes. Physical or mental pain, disappointment and wrath, are with him compatible only with lack of cleanliness».

IX.

LA LETTERATURA DELLA REVERENZA

Il primo a mostrare vera reverenza verso l'Indiano fu il sacerdote episcopaliano Samuel Farmar Jarvis in un suo discorso alla *New York Historical Society* il 20 dicembre 1819: la sentiva in grazia delle sue dottrine del tutto staccate dal progressismo, persuaso com'era che Dio avesse largito agli uomini, ai primordi, una rivelazione che la storia ha adulterato e l'Incarnazione delucidato, perfezionato, coronato ma altresì confermato. Ai primordi fu una Chiesa patriarcale, da quella l'uomo è declinato intorbidando le idee e i rituali, salvo per periodiche calate del divino nell'umano. Di qui la fondamentale somiglianza delle religioni: a distanza d'un secolo è analoga la certezza che reggerà la scuola etnografica dello Schmidt e l'opera della rivista «Anthropos». Nella New York dove la conferenza di Jarvis si stampava nel 1820, essa non ebbe la forza di dissipare la furia dei pregiudizi, anche se accortamente, sarcasticamente fu presentata come richiamo a un dovere illuministico («la religione degl'Indiani non è stata vista con quella larghezza d'osservazione che è il carattere d'una filosofia illuminata»). L'Indiano sta dileguando, cessi dunque la paura che ha inibito la sua conoscenza. Ma quando la paura tramonta, sorge il disprezzo. E gl'Indiani sono segreti, specie quanto alla loro religione.

Essi dovettero godere della Rivelazione o Tradizione comune a tutti, corrotta poi dalla tendenza umana a «contrarre ogni cosa nei limiti della propria capacità di comprendere, sottomettendola, se possibile, allo scrutinio dei sensi. Un Essere puramente spirituale,

onnisciente e onnipotente è al di sopra della nostra comprensione, sicché cerchiamo, moltiplicando le divinità subordinate, di darci ragione dell'operazione della sua potenza». Ma la nozione tradizionale permane, il re di Gerar presso il quale Abramo soggiorna, il faraone con cui Giuseppe discorre, Balaam, la patria araba di Giobbe ne fanno ben fede. Maggiore testimonianza ne troviamo fra gl'Indiani d'America descritti da Charlevoix e Loskiel e Heckewelder che non fra tutte le nazioni dell'antichità, ed il grado di idolatria fra loro non è forse tanto peggiore di quello che si riscontrò pur sempre in Israele. Anche l'immortalità dell'anima fu oggetto della Tradizione e specie nei ragguagli di viaggio del Mackenzie è fornita la prova della purezza con cui questa verità rivelata è sentita fra gl'Indiani. Ottimo mezzo di preservazione della Tradizione sono i riti, ovvero la trasmissione oculare più sicura di quella orale perché persiste anche quando non si afferri o si deformi l'enunciazione dogmatica. I riti sono incentrati su oblazioni e queste sussistono presso tutti gl'Indiani; Mackenzie riferisce dei larghissimi sacrifici o *potlatch* delle tribù settentrionali, e pochi popoli abbondano in tributi così frequenti, ad ogni sorta d'occasione. Ebbene, il sacrificio è per eccellenza un atto inconcepibile dalla ragione non assistita dalla Tradizione e provvidenzialmente prepara le menti a comprendere il sacrificio di Dio a Dio: la croce. E, salvo tra gli Aztechi, i sacrifici aborigeni furono, conformi alla Tradizione pura, mitissimi. Del pari gl'Indiani serbano il sacerdozio, ma mescolandolo spesso all'autorità civile, come re Anio in Virgilio era «*rex idem hominum Phoebique sacerdos*». Resta il problema degli sciamani, che Charlevoix dice satanici e Heckewelder impostori, ma che hanno semplicemente un ufficio profetico come Elia e, fra i Gentili, Giobbe (che può pregare e salvare così Elifaz) o Balaam. La profezia è largita nella misura della vicinanza alla Tradizione e solo quando questa declini s'intorbida in pratiche superstiziose. Gl'Indiani, concluse Jarvis, se idolatri lo sono meno d'ogni altro popolo, e più d'ogni altro vicini alla Tradizione. Jarvis in America si connette idealmente ai pochi fautori della Tradizione, che in Francia fu difesa da De Bonald, da Bautain e da Bonnety ed in Italia da Gian Francesco Finetti, l'autore della *Difesa dell'autorità della sacra Scrittura contro G.B.Vico* (1768, ristampata da Benedetto Croce nel 1936), dove, con gli stessi argomenti che saranno di Jarvis, si illumina il concetto del sacrificio («Vico, avendo collo stato ferino troncato ogni corso alla perenne tradi-

zione, non ha potuto coi più saggi autori trar l'origine dei sacrifizi dalla dottrina tramandata dai primi padri ai loro posteri... per altro sembra chiaro che l'uso di vittime umane, anzi che di stupida superstizione ed immane crudeltà, sia stato frutto d'un falso raffinamento della ragione, per cui hanno creduto gli uomini essere tanto più grati a Dio i sacrifizi, quanto le vittime erano più preziose... »).

Svelò per primo il nucleo più intimo della vita indiana il maggior saggista del secolo dopo Emerson, Charles Godfrey Leland.

Nacque a Filadelfia nel 1824, si laureò a Princeton, proseguì gli studi a Heidelberg e Monaco.

Da fanciullo cercava durante le sue passeggiate le punte di freccia indiane care a Thoreau e le pietre di forma singolare, simili a quelle del culto *woodoo* svelatogli dalla servitù negra. Emerson nota che i resti indiani parevano attratti da Thoreau; del pari le esperienze esoteriche da Leland. Egli visitava nella puerizia, che è uno specchio profetico delle sue passioni future, il *Peale's Museum*, una collezione di eccentricità di Philadelphia; frequentò i braccianti algonchini durante le vacanze e, avendo imparato dal *Sartor Resartus* di Carlyle a eliminare gli «abiti» per cogliere le vere sembianze degli uomini, non si lasciò distrarre dall'apparenza misera dell'Indiano (e, più tardi, dello zingaro). Così prima di lui il soldato, filosofo e studioso d'alchimia Ethan Allen Hitchock aveva osservato la religiosità indiana nella sua purezza notando che «Carlyle stesso si sarebbe compiaciuto a separare il cuore e l'essenza dagli abiti» [1].

Leland fu anche iniziato nella tribù Kaw di aborigeni del Kansas.

Egli ebbe una qualche parte nella rivoluzione parigina del '48; tornato in patria, fece il giornalista e scrisse poesie comiche, raccolte in *The Breitmann Ballads* (1871).

Presidente della *Gypsy Lore Society* fu il primo a divulgare la lingua esoterica dei calderai gitani, lo *Skelta*.

A Firenze passò gli ultimi anni trascrivendo le rivelazioni di una certa stregonesca Maddalena, in *Etruscan Magic and Occult Reme-*

[1] *A Traveler in Indian Territory - Journal of Ethan Allen Hitchcock*, ried. di Grant Foreman, Cedar Rapids (Iowa) 1930.

dies, cui seguirono *Legends of Florence, Aradia or the Gospel of the Witches*. Morì a Firenze nel 1903.

«In un campo di zingari presso Budapest o ai confini dell'ordinata Philadelphia, in una riserva indiana a Pasamaquiddy, in un palazzo fiorentino decaduto, in tutto il bucolico deposito della sottocultura il nostro pioniere ricercatore trovò il suo oro» [2].

Attorno al 1882 Leland cominciò a raccogliere le leggende degl'Indiani della Nuova Brunswick, avvalendosi di manoscritti in anglo-algonchino, spesso di natura esoterica. Vi sentiva un'atmosfera di saga nordica e contrappose i nobili, nordici Algonchini agli altri Indiani, come Cooper i Moicani (algonchini) agl'Irochesi.

A diversità di Hiawatha, Glooskap il dio algonchino è un Thor o Wotan, «congeniale ai lettori di Shakespeare e Rabelais», ed attorno a lui si agita un mondo di giganti affini ai nordici Jötunn. Le idee di Carlyle e di Emerson sui miti germanici sono la lente attraverso la quale Leland osserva il mondo mitologico algonchino; la mitologia che non rientra in questo quadro di terribili divinità nordiche, lo stuolo di forze naturali minori, viceversa gli parve «stranamente affine a quella dei Rosacroce» [3].

Primo fu il dio del bene, Glooskap, secondo venne il maligno, il Lupo androgino, tanto presso gli Algonchini come nell'Edda; e come per gli antichi Germani, anche per gli Algonchini il primo uomo era nel Frassino, nell'Albero della Vita prima che Iddio l'animasse.

Leland compone una perorazione memorabile a difesa del selvaggio, in stile emersoniano:

Vivendo nei boschi, familiarizzandosi con gli animali e imparando quanto più intelligenti e alleati dell'uomo essi siano di quanto non si figuri l'uomo civilizzato, egli crede che abbiano anime e che forse in origine fossero umani. Una volta l'asina di Balaam parlò per ogni cristiano; ogni animale una volta parlava per L'Indiano. Se si può addormentare un bambino ninnandolo, perché lo stesso procedimento non potrebbe rendere insensibili al dolore o curare? Si dice che l'Ostia diventi corpo di Cristo, questo può confermare nella fede che il dio indiano Manabozho tramutò lembi della sua carne o di quella di sua moglie in tassi per dar

[2] Margery Silver, Prefazione a *Etruscan Magic & Occult Remedies*, New York 1963, p. XXVIII.

[3] Charles G. Leland, *The Algonquin Legends of New England*, Boston e New York 1884, pp. 2-3. Prima di questa raccolta era solo uscita su «The Dominion Monthly» del 1871 una raccolta di qualche leggenda a cura del Rev.S.T.Rand.

cibo... Ma il massimo motivo fra tutti di una fede nella magia è uno di cui l'uomo bianco parla senza sentimento e che l'Indiano sente senza parlarne. Intendo la poesia della natura, con tutte le sue strane e belle superstizioni [4].

La seconda parte della perorazione ha accenti affini a Hawthorne, pur serbando lo staccato emersoniano nelle compendiose frasi incidentali:

Ad ogni Algonchino un tronco marcio sulla strada, ricoperto di muschio, suggerisce la selvaggia leggenda del demone del tronco; il granoturco ed il giunco di palude discendono dagli spiriti bellissimi che tuttora li abitano... E quanto di questo sentimento della vera poesia della natura posseggono l'uomo e la donna bianchi, che compatiscono il povero, ignorante Indiano? Qualche stralcio di seconda mano da Byron e Tupper, Tennyson e Longfellow... Joe o Noel o Sabattis possono sembrare al filisteo americano un Indiano straccione, miserabile, ignorante; ma per il dotto egli è di gran lunga superiore al filisteo in tutto ciò per cui la vita vale la pena d'essere vissuta [5].

La potenza, come si traduce la parola algonchina per «magia», si manifesta nei bambini capricciosi, eccentrici, maliziosi. Un uomo può atterrire con la voce e il viso sconvolto; la voce può essere allenata al canto soave come all'ululato che turba, e mentre lo sciamano algonchino la emette, egli pare affondare nella terra come lo stregone nordico della saga di Thorstein (forse, suggerisce

[4] «Living as he does in the woods, becoming familiar with animals, and learning how much more intelligent and allied to man they are than civilized man supposes, he believes they have souls, and were perhaps originally human. Balaam's ass spoke once for every Christian, every animal spoke once for the Indian. If a child can be put to sleep by singing to it, why cannot insensibility to pain or a cure be caused by the same process? He is told that the wafer becomes the body of Christ; this may confirm his belief that the Indian god Manabozho turned bits of his own flesh or his wife's into racoons for food!... But the greatest cause of all a faith in magic is one which the white man talks about without feeling, and which the Indian feels without talking about it. I mean the poetry of nature, with all its quaint and beautiful superstitions».

[5] *Op. cit.*, pp. 338-339: «To every Algonquin a rotten log by the road, covered with moss, suggests the wild legend of the log demon; the Indian corn and sweet flag in the swamp are descendents of beautiful spirits who still live in them... And how much of this feeling of the real poetry of nature does the white man or woman possess who pities the poor ignorant Indian? A few second-hand scraps of Byron and Tupper, Tennyson and Longfellow... Joe, or Noel, or Sabattis may seem to the American Philistine to be a ragged, miserable, ignorant Indian; but to the *scholar* he is by far the Philistine's superior in that which life is *best* worth living for».

Leland, c'è un modo di chinarsi celando la manovra). Gli Algonchini conoscevano modi di procurarsi il potere magico, diversi dai consueti, come dormire per sette notti castamente accanto a una vergine vezzosa e desiderata; altri si tuffano restando a lungo sott'acqua; altri incontrano uno spettro aggressivo e lo combattono fino all'alba, insensibili alle sue implorazioni di pace e alle sue promesse, finché esso non entri in loro con tutta la sua potenza: «Il vero stregone diventa furioso e lo diventa sempre più fino alla fine e allora è invincibile. Accanto alla furia ci vuole la perseveranza» [6]. Infine, c'è il mezzo massimo: la penitenza; come presso gl'Indù, essa può dare forza tanto per il bene come per il male; la pratica più consueta era un eremitaggio di sette giorni a digiuno e senza sonno, in preghiera perpetua.

L'ambizione più alta di un Indiano era diventare un *Megumoowessoo*, un essere mistico che viene spiegato variamente come fata, fauno, divinità silvana, ma che significa uno che gode dei più alti privilegi dell'umanità combinati con quelli sovrannaturali [7].

Prima di Leland soltanto certe pagine di Minnie Myrtle [8] avevano colto queste verità, confutato le comuni menzogne (così: «tanto valeva intervenire fra nazioni che s'andavano sterminando»: e le nazioni cristiane non guerreggiavano? «Incrudelivano, gl'Indiani, sui prigionieri». E le torture inflitte per motivi d'opinione di cui è piena la storia d'Europa?).

Il linguaggio indiano è particolarmente intraducibile: «un linguaggio di metafore che per loro è pieno d'allusioni classiche, ogni evento importante viene trasmesso attribuendolo come nome a una persona o battezzandone una montagna, un lago o un fiume». Così è segnata la fine dei goffi tentativi di traduzione in modi ossianici dei discorsi indiani.

Come ogni linguaggio, l'indiano riflette l'essenza di una vita e, in questo caso, d'una vita spirituale in cui la lode del divino primeggia sulla sollecitazione. L'attenzione cortese verso ogni esperienza religiosa è costante.

[6] P. 350.

[7] P. 376: «The highest ambition of an Indian was to become a *Megumoowessoo*, a mystical being, which is explained differently as fairy, faun, sylvan deity, but which means one who enjoys all the highest privileges of humanity allied to the supernatural».

[8] *The Iroquois, or The Bright Side of Indian Character*, New York 1855.

L'autore di *Troni e Dominazioni* non potrebbe credere più perdutamente agli angeli custodi ed ai principi delle potenze dell'aria di questa gente semplice che non ha mai sentito nominare l'Apocalisse e la cui teologia, benché sistematica e ben formulata, non provocò tra loro guerre di parole o di armi più carnali [9].

Questo carattere sperimentale e distaccato, e perciò mai persecutorio, della devozione indiana è palese nella descrizione che Vestal tracciò degli ultimi anni di Sitting Bull, il quale

quando l'agente tentò d'intrupparlo verso la chiesa si mostrò «incorreggibile» e, quanto a ripudiare una delle mogli, disse: «Mi piacciono tutt'e due, non voglio trattarle in modo diverso». E allorché si vollero proscrivere le terapie indigene rispose: «Ciò che conta è curare il paziente, qualsiasi metodo che serve è buono». E quando i missionari lo esortarono a entrare nell'ovile, sorrise, «Che importa come prego, se le mie preghiere ricevono risposta?».

Sitting Bull esortava ad accogliere dai bianchi il buono che avessero, con tolleranza; la tolleranza proclamata dai bianchi, le loro attestazioni di fraternità, viceversa, furono venate di perfidia.

Si vide quando con il raggiro e la violenza le autorità repressero la nuova religione indiana delle *ghost-dances* (assai diversa da quella coltivata nella nuda cappella vagheggiata da Whittier e proprio in nome della tolleranza imposta agli Indiani). Sitting Bull conferiva agli adepti delle *ghost-dances* il potere di ravvisare i loro morti muovendo sul loro volto una penna d'aquila [10]. Dopo verrà la volta del culto *peyotl,* ugualmente avversato.

E dianzi, in nome del progresso (e dei benefici della tolleranza, rinviati alla data del perfetto incivilimento), non erano stati perseguitati i sacerdoti tradizionali delle tribù, opposti al culto *peyotl?*

Sulle orme di Leland si mise la poetessa Harriet Maxwell Converse, stimolata dall'irochese Ely S. Parker, l'ispiratore del Morgan. La sua dedizione le valse d'essere iniziata alla confrater-

[9] *Ibid.*, p. 46: «The author of "Principalities and Powers" could not more thoroughly believe in guarding angels, and "princes of the powers of the air", than these simple people, who never heard of Revelation; and whose theology, though systematic and well defined, never caused them any wars of words or of more carnal weapons».

[10] James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, in «XIV Annual Report of the Bureau of Ethnology», Washington 1896.

nita esoterica o *Medicine Society* e poi ammessa alla tribù dei Seneca. Morì nel 1903, onorata dalle lamentazioni funebri irochesi, lasciando quaderni d'appunti che Arthur Caswell Parker raccolse [11].

Ella difese gl'Irochesi dall'antica accusa di satanismo, testimoniando che le confraternite stesse non recavano traccia d'influssi maligni: «I loro cantici sono del tutto esenti da passioni umane o dalla grevezza delle superstizioni. Infatti se un membro mostra uno spirito malvagio, è escluso dalle adunanze finché non sia purificato» [12].

L'Irochese non conosce la bestemmia né l'impudicizia, e a differenza dei bianchi «non capisce l'efficacia della preghiera in vista di cose materiali».

Harriet Converse narrò la propria iniziazione nella confraternita che si trasmetteva una medicina fatta di numerose parti d'animali e di piante, in polvere; ella annotò una serie di leggende e storie, fra cui quella di Hawatha, l'oppositore di Ot-to-tar-ho.

Era questi un mite giovane che un giorno, a caccia, uccise un uccello dal sontuoso piumaggio, ma velenoso al solo tocco. Il veleno fa infuriare Ot-to-tar-ho che si trasforma in un omicida di fattezze sconvolte, la testa sparsa di vipere in luogo di capelli.

Invano il popolo digiuna e compie danze incantatorie, la mente dell'invasato diventa così potente da uccidere a distanza, da leggere nei pensieri, da dominare le assemblee, da affermare il suo dominio sul popolo, spezzando tutti i cuori. Solo Hawatha saprà dissipare lentamente il tirannico incanto, creando la Lega degl'Irochesi.

Harriet Converse appurò l'essenza anche astronomica dei miti, come più tardi lo Haile doveva scoprire l'astronomia spirituale dei Navajo [13].

Un mito descrive le Pleiadi; un cacciatore dopo aver mostrato ai suoi undici figli i segreti del bosco, s'è messo con loro a dormire; narra Harriet:

Mentre dormivano, soavi voci cantanti aleggiavano tra gli alberi quieti, sempre più avvicinandosi, finché destarono il più anziano degli undici

[11] *Myths and Legends of the New York State Iroquois*, New York 1908.

[12] «Their chants are entirely free from human passions or grossness of superstitions. In fact if a member evidences a spirit of evil he is excluded from the meetings, until he is purified».

[13] Bernand Haile O.F.M, *Starlore Among the Navaho*, Santa Fe 1947. I Navajo insegnano che in antico il cielo era in un perfetto ordine, in seguito lo turbò il coyote, il *trickster*.

fratelli. Affascinato dal lugubre canto, svegliò i fratelli, che ascoltassero la canzone così stregante, ed essi la seguirono, mentre li conduceva per sentieri misteriosi, ad un grande albero sotto i cui rami un gran circolo allargava le sue ombre lunari. Le voci per un tratto cessarono, ma mentre i fratelli aspettavano, la canzone fu ripresa con un andamento più celere che li spinse ad una danza rapida finché, per la frenesia delle sue cadenze, non riuscivano più a smettere. Implorarono il Vento Notturno che li riconducesse al padre, ma passò loro accanto senza badare e le voci guidarono ancor più lontano i fratelli che ballavano, delirando nel movimento, avanti e in alto, finché ebbero lasciato la terra lungi sotto di sé nel loro volo verso il cielo [14].

La luna li fisserà nel firmamento come le Pleiadi, celebrate alla festa del Nuovo Anno.

Il cacciatore Go-do-waas gettò la sua cintura magica in cielo, formando la Via Lattea, dove ora conduce le anime: ogni astro della costellazione sta guidando un'anima.

Cacciatori instancabili, che, ignari d'essere catturati in una rete, s'affannano dietro un'orsa, formano l'Orsa Maggiore.

Caswell Parker annota che in America come in Europa l'Orsa Maggiore designa la costellazione: un uguale processo mentale dettò certe conclusioni: il gruppo di quattro stelle suggerisce un'orma, la corona boreale una caverna, e quale è l'animale che si volta sulla schiena (in autunno e inverno la costellazione si capovolge) e poi si rialza? Quando si volta le foglie si arrossano e ingialliscono: segno del sangue e del grasso che colano; le stelle che la inseguono l'hanno uccisa. Risusciterà a primavera.

L'interesse speculativo per il segreto religioso indiano non era sempre benevolo. John G. Bourke in *The Medicine Man of the Apache* notava che «la razza bianca è stata lenta a imparare o il pellerossa è stato abile nella sua reticenza» e, armato della let-

[14] «As they slept, soft singing voices floated through the still trees, nearer and nearer approaching till they awakened the eldest of the eleven brothers. Charmed by the weird chanting he aroused his brothers to listen to the sourcerous song, and they followed as it led through bewildering paths to a large tree where under its branches a great circle widened its moon shadows. For a time the voices ceased, but as the brothers waited, the song was resumed in a quicker strain that turned them to swift dancing till in the frenzy of its measure, they could not cease. They implored the Night Wind to guide them back to their father, but it passed headlessly by, and the voices led the brothers still further as, delirious with motion, they danced onward and upward till they had left the earth far beneath in their skyward flight».

tura di Dupuis e di Higgins, individuò paralleli fra le costumanze religiose indiane e quelle dell'antichità classica misterica, censurando gli errori di Adair e di Custin: la sua mostruosa conclusione è che bisogna estirpare il ceto sacerdotale custode di questi misteri [15].

Sarà necessaria, per giungere alla verità, una benevolenza sentimentale oltre alla curiosità intellettuale, quale si ritroverà nel Grinnell, il primo a descrivere minutamente il modo tenuto fra i Cheyenne per ottenere la visione, con torturanti aghi nella pelle, lo sguardo volto al sole.

Grinnell, sognando il vecchio sogno di una naturalezza aurorale, assoluta, si estasia ad una caccia di Pawnee:

> Ecco qui ottocento guerrieri, ignudi e montati su bestie nude... Per quell'attimo avevano tralasciato tutto quanto avevano imparato dalla civiltà. Archi e frecce tenevano in mano. Armati di tali armi ataviche erano ridiventati i semplici figli delle pianure, sul punto di uccidere il bestiame brado che Ti-ra'-wa aveva dato loro per cibo. Ecco, pura e semplice, la barbarie. Ecco la natura... Ogni ignudo Indiano sembrava parte del suo destriero, alzandosi e abbassandosi, con l'onda ritmica della cavalcata. La pianura era popolosa di centauri. Sul dorso di ciascun cavallo veleggiava la lunga capigliatura nera del cavaliere, larga sull'ala della brezza. A grado a grado il lento galoppo s'accelerò. I fianchi dei cavalli mostravano ora qua e là macchie d'umidore che scintillavano ai raggi obliqui del sole occiduo [16].

Quale differenza di tono tra questa sete di barbarie sensuale ed i tempi vittoriani in cui Simms scriveva (dei vestiti aderenti introdotti dai bianchi) che l'indigeno fino a questo miglioramento era

[15] *The Medicine Man of the Apache*, in «IX Annual Report of the Bureau of Ethnology», Washington 1892.

[16] G.B. Grinnell, *Pawnee, Blackfoot and Cheyenne*, New York 1961, pp. 25-26: «Here were eight hundred warriors, stark naked, and mounted on naked animals... For the moment they had put aside whatever they had learned of civilization. Their bows and arrows they held in their hands. Armed with these ancestral weapons, they had become once more the simple children of the plains, about to slay the wild cattle that Ti-ra'-wa had given them for food. Here was barbarism pure and simple. Here was nature... Each naked Indian seemed a part of his steed, and rose and fell with it in the rhythmic swing of his stride. The plain was peopled with Centaurs. Out over each horse's croup floated the long black hair of his rider, spread out on the wing of the breeze. Gradually the slow gallop became a fast one. The flanks of the horses showed here and there patches of wet, which glistened in the slanting rays of the westering sun».

stato costretto, in battaglia e alla caccia, a buttare da parte l'impacciosa coperta che riduceva la sua velocità, e a «mostrarsi in quello stato di totale nudità che non era meno scandaloso per l'Indiano che per le comunità civilizzate» [17].

Grinnell si fece narrare da questi esseri mitici e realissimi le loro storie; pur non riuscendo a penetrarne la vita mistica, comprese la «perfetta ignoranza» in cui versava il pubblico. E poiché egli annotava con esattissimo scrupolo le narrazioni pawnee, preservò lembi preziosi del loro mondo mistico. La storia del «Fanciullo che venne sacrificato» non introduce forse alla misteriosa origine delle sacre immolazioni?

C'era un'epoca, tempo addietro, quando alcuni pensavano che fosse bene sacrificare a Ti-ra'-wa tutto ciò che fosse loro prezioso. Il sacrificio dell'animale, l'offerta da consumare col fuoco, è sempre stato compiuto dai Pawnee... Gli Skidi hanno sempre praticato l'immolazione dei prigionieri i quali sono tutti sacri e augusti, ma non è come trascegliere qualcosa che ci appartiene e ci è caro... Tanti anni fa viveva un uomo il quale credeva che se sacrificava il figlio a Ti-ra'-wa gliene sarebbe venuta una benedizione. Pensava che se così faceva forse Ti-ra'-wa gli avrebbe parlato faccia a faccia... e che in tal modo avrebbe imparato molte cose che altri non comprendevano [18].

L'uomo compie l'atto tremendo e torna al villaggio, tacendone con tutti. Il fanciullo morto viene resuscitato dagli uccelli (dagli angeli, spiega Grinnell), i quali gli spiegano con danze i loro misteri, insegnandogli ogni terapia. Egli torna al villaggio e ne riporta della carne ai suoi uccelli, i quali gli conferiscono, dopo una nuova danza, oltre alla conoscenza, il potere.

Il giovane sciamano mai svelò quanto era avvenuto: «il giovane non lo raccontò mai a nessuno. Sapeva che mai avrebbe potuto

[17] Simms, *op. cit.*, p.16: «...until this improvement he had been compelled, in battle or the chase, to throw aside the cumbrous covering which neutralized his swiftness and to exibit himself in that state of perfect nudity, which was scarcely less offensive to the Indian than to more civilized communities».

[18] «There was a time, far back, when some people thought that it was good to sacrifice to Ti-ra'-wa whatever they had that was most precious to them. The sacrifice of the animal, the burnt offering, has always been made by the Pawnees... The Skidi have always performed the sacrifice of the captive. Each one of these is sacred and solemn, but it is not like picking up something that belongs to you, and that you love... Many years ago,... there lived a man, who believed that if he sacrificed his son to Ti-ra'-wa, it would be a blessing to him. He thought that if he did this thing, perhaps Ti-ra'-wa would speak to him face to face... and that in this way he would learn many things that other people did non understand».

imparare queste cose mirabili se il padre non lo avesse sacrificato» [19].

Quale numerosa varietà di sensi non si racchiude nel breve racconto! L'interprete può veder tutto dalla visuale del padre, del figlio, o di Ti-ra'-wa che pure ha tutto tramato; può meditare sul rapporto di preghiera, sacrificio e destino, quasi illimitatamente. Si può perfino leggervi (più modestamente) un apologo sull'essenza della pedagogia e sull'eterogenesi dei fini.

Un altro racconto, *The Ghost Girl*, narra d'un giovane che rivede la fidanzata morta e se la vuol portare nel villaggio, ma ella dice: «Prima devi andare al villaggio a prepararmi un posto. Una cortina dovrà ripararmi dove dormirò. Per quattro giorni e quattro notti dovrò restare dietro a essa. Non parlare di me. Non fare il mio nome con nessuno» [20].

Giunto alla propria casa, il giovane ordina a una parente di andare a prendere la giovinetta rimasta fuori del villaggio. «La parente domandò: Chi è questa donna?, e per evitare di pronunciarne il nome egli disse chi erano suo padre e sua madre» [21]. Basta quest'indiscrezione: la fidanzata sparisce: non rivivrà. La stessa notte il giovane muore mentre dorme. Ed ecco l'enigmatica chiusa: «Allora la gente si persuase che ci dev'essere una vita dopo questa presente» [22].

Che cosa infonde la certezza dell'aldilà? Un'assenza? Una morte avvenuta come per una chiamata dal mondo dei morti? La possibilità della resurrezione se solo l'uomo potesse evitare l'errore, il peccato (ovvero, come insegnerebbe una equazione strutturale del racconto: l'equivalenza fra l'improbabilità d'un'innocenza impeccabile e l'improbabilità d'una resurrezione dai morti, onde l'una può *stare per* l'altra, il che ribalta il desiderio terreno di vita perpetua e di resurrezione in una ricerca spirituale di vita eterna)? Soltanto ammettendo la sopravvivenza dei morti si può spiegare il

[19] «...for the boy never told anyone. He knew that he could never have learned all these wonderful things unless his father had sacrificed him».

[20] Presso i Blackfoot ed i Cheyenne, informerà Grinnell, la ricerca del custode comportava un digiuno di quattro giorni, cui pochi resistevano. Presso i Sioux ogni cosa si divideva per quattro; infanzia, giovinezza, maturità, vecchiaia; toro seduto, saltante, con mucca, solo. «Morire» e «venire» possono confondersi. «You must go first to the village, and prepare a place for me. Where I sleep, let it be behind a curtain. For four days and four nights I must remain behind this curtain. Do not speak of me. Do not mention my name to any one».

[21] «His relative asked him: Who is the woman? And to avoid speaking her name, he told who were her father and mother».

[22] «Then the people were convinced that there must be a life after this one».

fatto di un giovane che un giorno manda indarno a cercare uno spettro e muore la notte stessa. Inoltre s'impara che il segreto è l'unica garanzia della fruttificazione di un'esperienza spirituale.

Tra le tante narrazioni raccolte da Grinnell presso i Blackfoots (o Blackfeet) ha queste stesse qualità *Scarface*, dove una fanciulla rifiuta tutti i più prestigiosi pretendenti ed ai genitori esasperati confessa: «O padre! O madre! Pietà di me. Non ho un amante segreto, però adesso ascoltate la verità. Quell'essere superno, il Sole, mi ha detto: Non sposare nessuno di quegli uomini, perché sei mia...» [23].

Un giorno un giovane miserrimo con una cicatrice sulla guancia viene dileggiato dai pretendenti della fanciulla: vada lui a proporre le nozze alla sdegnosa. Egli osa farlo ed ella acconsente, ma prima si deve ottenere dal Sole il permesso. Come segno: il pretendente si faccia cancellare la cicatrice.

Incomincia il viaggio del fidanzato alla volta del Sole. Una vegliarda gli regala le provviste; dapprima egli incontra il lupo, che lo manda dall'orso, che lo manda dal tasso, che lo manda dal ghiottone. Ormai il pellegrino è allo stremo, ma il ghiottone appunto giunge in suo soccorso e gli mostra il sentiero che porta al Sole oltre una grande acqua. Sulla riva egli s'accascia disperato, quando due cigni si offrono di traghettarlo. Sull'altra sponda scorge un'armatura, un arco ed un turcasso, ma non li tocca, ed ecco apparirgli un giovane di somma bellezza, che lo elogia per non averli toccati e, rivelando d'essere Lucifero, figlio del Sole, lo introduce nella casa paterna, dove l'accoglie la madre Luna e dove il Sole, tornato sul tramontare, gli raccomanda e affida Lucifero; che non gli permetta d'accostarsi alla grande acqua dove già altri suoi figli sono stati divorati da uccelli feroci.

L'assalto temuto avviene, ma il giovane difende Lucifero uccidendo gli uccelli.

In cambio, il Sole gli consente di sposare la fidanzata e aggiunge: «Sono l'unico capo. Tutto è mio. Creai la terra, le praterie, i fiumi, le foreste. Feci la gente e tutti gli animali... Non posso morire. È vero che l'inverno m'invecchia e infiacchisce, ma ogni estate ridivento giovane» [24]. E gl'insegna a far costruire dalla moglie una capanna cosmica, con un bagno di vapore che rappre-

[23] «Father! Mother! Pity me. I have no secret lover, but now hear the truth. That Above Person, the Sun, told me, Do not marry any of those men for you are mine...»

[24] «I am the only chief. Everything is mine. I made the earth, the prairies, rivers ad

senti il cielo, metà dipinto di rosso a simboleggiare il sole, metà di nero a simboleggiare la notte. E soggiunge che fra il cuore ed il cervello migliore è il secondo che non mente mai.

Il giovane tornò in terra lungo la strada del lupo (la via lattea). Gli sposi vissero felici.

Quali significati cosmologici e quali spirituali non sono racchiusi nell'ermetica fiaba? Non è il Sole simbolo della conoscenza intellettuale come in ogni tradizione?

Minnie Myrtle aveva commentato: «È ben difficile per uno straniero capire la morale delle loro storie, benché coloro i quali meglio li conoscono dicano che per loro una storia è sempre l'illustrazione di qualche evento importante o di qualche principio»[25]. Grinnell di questo sfondo intelligibile ebbe soltanto il sentimento e mai la conoscenza.

Dalla medesima simpatia e dalla medesima limitatezza nascono la forza e la fragilità dei ragguagli, simili a quelle di Grinnell, di Walter Mc Clintock che fu adottato dai Blackfeet e ne scrisse in *Old Indian Trails* (1910) e altre opere. Certe descrizioni di veglie invernali animate dai novellatori hanno anche un piglio narrativo pari a quello di Grinnell, e la solennità dell'adozione nella tribù riesce a trapelare nonostante lo stile ottocentesco diligente e didascalicamente sciatto.

Ecco un momento della liturgia, la cui solennità s'indovina più che non si riviva per affinità sottili, ritmiche (l'effetto delle fasi relative è anzi deprimente):

Mad Wolf prese un bastone sacro decorato di pimento rosso rappresentante una verga, lo pose sulla spalla destra e sulla sinistra alternatamente, pregando di ottenere una lunga vita. Blessed Weasel fece lo stesso, porgendomi la verga. La posai sulle spalle mentre pregavano ch'io vivessi a lungo... Mad Wolf tirò fuori un sacchetto di pelle di daino da cui estrasse dell'argilla rossa, il pimento sacro che i Blackfeet credono abbia il potere di allontanare la malattia e apportare lunga vita... Ci fu un silenzio impressionante allorché egli mi fece cenno dicendo: «Ecco che viene mio figlio bianco». Mentre stavo ginocchioni davanti a lui, mi dipinse la

forests. I made the people and all the animals... I can never die. True, the winter makes me old and weak, but every summer I grow young again».

[25] *The Iroquois* ecc., New York 1855, p. 106: «It is very difficult for a stranger to rightly understand the *morale* of their stories, thought it is said by those who know them best, that to them the story was always an illustration of some important event or principle».

fronte, il mento e le due gote rappresentando la carriera diuturna del sole attraverso i cieli. La fronte rappresentava il sole nascente, la guancia sinistra il sole calante. Poi, prendendo la pelle di castoro, me la passò sui due lati della testa, giù sulle spalle, sulle braccia fin sulle mani – terminando con un movimento verso l'alto con cui impartì la sua benedizione, e pregò...[26].

Un'opera assai simile a quella di Grinnell svolse per il Sud-Ovest lo *yankee* Charles F. Lummis, che durante una sua lunga marcia dall'Ohio alla California nel 1884 capitò a Santo Ildefonso, dove fu sconvolto dalla grazia e ospitalità di quegl'Indiani sì da restarne segnato da allora in poi. Tornerà nel 1888, a vivere fra i Tigua di Isleta e sarà il primo bianco a scendere in un *kiwa*, nel tempio sotterraneo. Dirà in un bozzetto il suo sgomento riverente dinanzi ai nove capi, alle loro sensibili qualità di bellezza, grazia, razionalità e imperio. La rivista «Out West», che Lummis diresse in California, difese gl'Indiani hopi con accenti simili a quelli del capitano Bonneville: «Questa gente è più ligia alla legge e ben più religiosa di qualsiasi comunità americana... e non solo le loro danze, ma la semina dei loro campi, e il raccolto, e la costruzione delle loro case, l'accensione dei loro fuochi, perfino le loro fumate, sono sacramenti»[27].

Narra però, nel bozzetto sugli sciamani navajo di *Mesa, Cañon and Pueblo*[28], le loro imprese in un tono di banale superiorità: osserva che essi debbono agire sotto l'occhio di gente assai più sagace di noi («eyes incomparably less easy to fool than ours») ma di «orizzonte intellettuale» tanto più ristretto. E con uno stupore

[26] *The Old North Trail*, Lincoln (Nebr.) 1968, p. 32: «Taking a sacred stick decorated with red paint, representing a cane, Mad Wolf placed it upon his right and left shoulders in turn, and prayed for long life. Blessed Weasel did the likewise, handing the cane to me. I laid upon both of my shoulders while they prayed that I may live to be old... Mad Wolf brought forth a small buckskin bag from which he took some red clay, the sacred paint which the Blackfeet believe has power to ward off sickness and to bring long life... There was an impressive silence as he motioned to me and said: «Here comes my white son». While kneeling before him, he painted my face on the forehead, chin and both ckeeks, representing the Sun's daily course through the heavens. The forehead represented the rising, and the left cheek the setting Sun. Then taking the beaver skin he passed it down both sides of my head, shoulders and arms to the hands, – ending with an upward movement by which he imparted his blessing and prayed...».

[27] *Bullying the Moqui*, Prescott (Ar.) 1968, p. 32: «These people are far more law-abiding, and far more religious, than any American community whatever... and not only their dances, but the planting of their fields and the harvest, the building of their houses, the lighting of their fires, even their smoking, are sacraments».

[28] New York-London 1925.

ancora alla Schoolcraft soggiunge che pure essi sono convinti di essere aiutati dalle forze soprannaturali. Infine elenca ciò che ha visto e non si è spiegato: fanno lampeggiare fulmini e rimbombare tuoni in una stanza; escono a caccia dei mali vaganti e tornano riportando certi esserini simili a feti, streghe nane uccise da frecce che le attraversano da parte a parte («certo sono fantoccetti di qualche genere; ma l'inganno è disgustosamente perfetto»)[29]. Si gettano nel fuoco; ingoiano spade; danzano e una piuma piantata in un canestro segue ogni loro movimento; osservando certe foglie di primavera presagiscono l'annata; benedicono con una pannocchia donde piove una cascata di grani interminabile. Lummis non ha visto le note trasformazioni di bestie o gli spettacoli magici navaho: la creazione d'un sole che sorge e circola nella capanna, la deposizione d'un seme sotto la terra che si riesce a far crescere entro un giro del sole sì che a mezzanotte appare come una pianta matura.

Mabel Dodge Luhan, scrittrice soffocata dal narcisismo, sposata ad un Taosiano, insistette tanto che attrasse D.H.Lawrence a Taos. Persuasa d'essere maga e d'averlo catturato per sortilegio, voleva anche «colmarlo» di se stessa, ma la moglie di lui, Frieda, si frappose al sospirato adempimento di quei voti. La vicenda fu narrata da Mabel in *Lorenzo in Taos*.

Invero D.H.Lawrence, così attratto sul terso altipiano, in *The Hopi Snake Dance* (uno dei racconti di *Morning in Mexico)* giunse al cuore della vita indiana, centrata sul sole, fonte vivente della vita «donde emergono le Dominazioni o Draghi come Pioggia, Vento, Tuono, Luce Splendente»[30]; da queste Dominazioni emanano gli embrioni, le forme germinali, il grano, i serpenti («the seeds of life itself, corn and creatures like snakes»). Creatura fra tutte ricca di questa emanazione è l'uomo, «la cosa più alta fra le create, fusa sulla fornace della Vita-Sole, battuta sull'incudine della pioggia con martelli di tuono e mantici di vento impetuoso»[31].

Lawrence percepì la presenza dell'Indiano oltraggiato nello spirito della terra americana, nella strana brutalità che ne emerge;

[29] «...of course they are manikins of some sort; but the deception is sickeningly perfect».

[30] «...whence emerge the Potencies or Dragons such as Rain, Wind, Thunder, Shiny Light».

[31] «...the highest thing created, smelted between the furnace of the Life-Sun, and beaten on the anvil of the rain, with hammers of thunder and bellows of rushing wind».

lo stesso accadde ad un poeta americano di quegli stessi anni, Hart Crane, il quale in *The Bridge* campisce visioni allegoriche affini a quelle di Blake (o di Shelley) e ravvisa la terra americana in una emblematica Pocahontas, simile alla Hertha della mitologia germanica:

Piccoli Indiani piangenti nella lunga criniera di vento
Urlavano dinastie che fuggivano il cervello –
Morti echi. Ma lì ne conobbi il corpo,
Il tempo come un serpente, giù per la spalla, fosco,
E lo spazio, un'ala d'aquilotto, posato sulla chioma [32].

E per entrare in quello spirito della terra, per lasciarsi pervadere da Pocahontas, Crane deve prima identificarsi con il Capo indiano Maquokeeta, che la possiede, vorticando con lui, in lui, in una danza di primavera che ha lo stesso tono del *Sacre* strawinskiano. Come Strawinski, Crane tenta la frenesia dionisiaca, ma permane in lui uno scetticismo che tanto più falsa l'effetto quanto più è utilizzato come un acre pimento del *raptus* desiderato:

Danza, Maquokeeta! Serpente che vive prima,
Getta la pelle poi, e vive aldilà! Germoglia, corno!
Accenditi, dente! Stregone, allenta, risana –
Menti, riportaci in danza all'aurora tribale! [33]

Menti («Lie to us»)! è uno stile che fece portare a Oscar Wilde una gardenia verde all'occhiello, e potrebbe essere una battuta della *Salomè*. Non inganni il contesto secco e depurato.

Con voluttà Crane partecipa alla tortura del Capo indiano, all'immolazione dionisiaca che è la via d'accesso a Pocahontas e alla fertilità: allo slancio ritmico della vita.

Invero il paesaggio dell'America aborigena quando mai è stato così pienamente presente? Quando mai l'occhio di un bianco l'ha rivisto con attenzione sì indiana? Nonostante lo scotto che Crane pagò al suo tempo, fu vicino a cogliere la verità aborigena:

[32] «Papooses crying on the wind's long mane / Screamed redskin dynasties that fled the brain, / – Dead echoes. But I knew her body there, / Time like a serpent down her shoulder, dark, / And space, an eaglet's wing, laid on her hair».

[33] «Dance, Maquokeeta! Snake that lives before, / That casts his pelt, and lives beyond! Sprout, horn! / Spark, tooth! Medicine-man, relent, restore – / Lie to us, – dance us back the tribal morn!»

Sopra sì tanti picchi e laghi e ruscelli trasvolai
– Mi sapevo dentro una presaga ombra –
Grige tende a ciuffi sulle celesti colline,
Fumate turbinanti per gialle radure di castani...
Una nuvola lontana, boccio di tuono, crebbe,
Lenzuolo dei cieli; il passo felpato,
Dentro – lo udii; finché il suo ritmo attrasse,
Sifonando il nero stagno dalla torrida radice del cuore [34].

Come non vedere accomunati, in questa ricerca di ritmi estatici, Lawrence e Crane? Entrambi sono però più discepoli del Nietzsche che contrapponeva lo spirito della terra a quello celeste, che non degl'Indiani ammirati.

Eppure un'opera trascurata del primo Novecento americano ha una forza non minore di queste celebri rivelazioni, la prosa narrativa e saggistica di Mary Austin.

D.H.Lawrence, che la conobbe a Taos nel 1923, la mise in burla in un dramma incompiuto, *Altitudine* [35], rappresentandola che intona, come un santone indù, *Omm* rivolta al sole, e quindi glossa con pedanteria irrefrenabile tutti i minimi atti della giornata: si accende il fuoco? È un omaggio al dio della fiamma, compito della donna in casa, dell'uomo al campo. C'è qualcuno che ignora queste verità? Mostra d'aver bisogno del Femminino Mediatore ovvero Redentore. Si prepara il cibo? No, si officia ad un altare. Entra un Indiano? Ella insegna subito che è un carbone ardente, mentre gli *Anglos* sono ceneri spente. Il Ritmo della terra lui lo sente.

Intollerabile, ma non più di D.H.Lawrence nei suoi momenti più comuni.

Mary Austin, nata nell'Illinois nel 1868 e morta nel 1934, visse nel deserto di California a lungo accanto ai Shoshone e Paiute prima di stabilirsi a Santa Fé. Nel 1903 stampava *The Land of Little Rain* [36], dipingendo la terra arida, le sue piante («volgono le loro foglie di taglio al sole, facendo crescere peli setosi, secernendo una

[34] «Over so many bluffs, tarns, streams I sped! / – And knew myself within my boding shade. –/ Grey tepees tufting the blue knolls ahead, / Smoke swirling through the yellow chestnut glade... / A distance cloud, a thunder-bud – it grew, / That blanket of the skies: the padded foot / Within, – I heard it; "till its rhythm drew, / – Siphoned the black pool from the heart's hot root!"».

[35] T.M. Pearce, *Mary Austin Hunter*, New Haven (Conn.) 1965, pp. 52-53.

[36] Boston-New York 1903; New York 1962.

viscida colla. Il vento, che ha l'impeto durevole, le tormenta e aiuta»), i suoi quadrupedi e insetti («strane cose impellicciate, ingannevoli, saettano per gli spazi aperti o stanno immote sulle torrette di creosoto»), la sua afa («l'aria respira come fiocchi di cotone. I bozzaghi sugli steccati e sui rialzi del terreno, resistono, le ali tese a ventaglio per raccogliere aria. Le loro teste ciondolano e comunicano soltanto con un rado, orrido gracchio») [37].

I Shoshone abitano in un paesaggio etneo, da bocca d'Averno («vecchi coni rossi di crateri, desertici giacimenti di terre minerali, acri, calde sorgive e sbuffi di vapore sprigionanti da un suolo lebbroso. Dopo i colli la roccia nera, dopo i crateri la lava vomitata, cosparsa di ceneri, d'un incredibile spessore, e pieno di intagli aspri e tortuosi») [38], circondato da poggi cilestrini «perché fittamente selvoso di *ceanothus* e di *manzanita*»: sono parole rare e sonanti che avrebbero fatto gola agl'Inglesi educati su Pater, così come il paesaggio stesso di Sirti maledette; ma quanti avrebbero saputo unire la materia sontuosa con il gusto della perentorietà più scarna, descrivere la manzanita «spinosa, di gambo robusto, accalcata su se stessa nella crescita, ferreamente radicata» («thorny, stotchy, close-grown and iron-rooted»)? Mary Austin è ricca e preziosa, però mai compiaciuta né indugiante, mai innamorata della rarità fine a se stessa: il colonnello Lawrence avrà questo stesso privilegio stilistico.

I Shoshone (così disprezzati da Irving) somigliano la flora della loro patria:«La vita così solitaria genera negli uomini come nelle piante una tal quale completezza e adeguatezza ai suoi fini» [39]. Essi godono soprattutto delle primavere stupende («l'inizio della primavera... è una nebulosità come fumo d'incenso, velo di verde sugli arbusti biancastri e tozzi, tela di colore sul terreno argenteo e sabbioso») [40], quando le loro frecce colpiscono le tortore accanto

[37] «...turning their foliage edgewise toward the sun, growing silky hairs, exuding viscid gum. The wind, which has a long sweep, harries and helps them...». «...strange, furry, tricksy things dart across the open spaces, or sit motionless in the conning towers of creosote...» «...the air breathes like cotton wool. Throught it all buzzards sit on the fences and low hummocks, with wings spread fanwise for air...Their heads droop, and all their communication is a rare, horrid, croak».

[38] «...old red cones of craters, wasteful beds of mineral earths, hot, acrid springs, and steam jets issuing from a leprous soil. After the hills the black rock, after the craters the spewed lava, ash-strewn, of incredible thickness, and full of sharp, winding rifts». «...blue because thickly wooded with ceanothus and manzanita...».

[39] «The solitariness of the life breeds in the men, as in the plants, a certain well-roundedness and sufficiency to its own ends».

[40] «...the beginning of spring... is a mistiness as of incense smoke, a veil of greenness over the whitish stubby shrubs, a web of color on the silver sanded soil».

alle sorgenti. Fra loro lo stregone è riverito, ma sa che la sua vita dev'essere sacrificata se tre pazienti gli muoiono. Ogni malattia che non sia una ferita o una slogatura è opera di una malìa che egli deve saper sciogliere.

Accanto vivono i Paiute («hanno l'arte di ridurre l'esistenza al suo polso minimo, mantenendola però in vita con cavallette, lucertole e strane erbe»)[41], di cui narra la novella *The Basket Maker*, ritratto di Seyavi, un'artista canestraia, per la quale ogni momento dell'opera è rituale, a cominciare dal taglio del vimine:

Due volte l'anno, all'epoca delle farfalle bianche e di nuovo allorquando le giovani quaglie correvano l'una accanto all'altra nella macchia di triboli, Seyavi tagliava i vimini per i canestri accanto a dove il ruscello girava verso il fiume muovendo contro il sole ed i venti risucchianti[42].

I cestini non li ha intrecciati per lucro ma per dedizione, spesso bruciandoli in onore dei morti. Adesso è cieca e per morire e ama chiudersi nel suo sudario:

Così nella sua coperta Seyavi, un tempo canestraia, siede accanto agli spenti focolari della sua tribù e digerisce la propria vita nutrendo il suo spirito per il tempo del bisogno spirituale, poiché conosce queste cose quanto voialtri che avete più vasta speranza, benché ella ne abbia una soltanto, la certezza che essendosi portata coraggiosamente fino a questo estremo non rinascerà coyote[43].

Fra i racconti sulla flora alpestre, dove lo stile lussureggiante e casto dà una sobria ebbrezza, uno (*Other Water Borders*) mostra ad un certo passo quanto Mary Austin avesse imparato dagl'Indiani:

L'Indiano non si preoccupa, come fanno il botanico e il poeta, dell'aspetto e dei rapporti della pianta, ma di ciò che essa può fare per lui.

[41] «Paiutes have the art of reducing life to its lowest ebb and yet saving it alive on grasshoppers, lizards, and strange herbs».

[42] «Twice a year, in the time of white butterflies and again when young quail ran neck and neck in the chaparral, Seyavi cut willows for basketry by the creek where it wound toward the river against the sun and sucking winds».

[43] «So in her blanket Seyavi, sometime basket maker, sits by the unlit hearths of her tribe and digests her life, nourishing her spirit against the time of the spirit's need, for she knows in fact quite as much of these matters as you who have a larger hope, though she has none but certainty that having borne herself courageously to this end she will not be reborn a coyote».

Può molto, ma come credete che egli lo scopra; quali istinti, quali casi lo guidano? Come fa il gatto a sapere quando ha da mangiare la cataria? Perché il bestiame allevato nel West evita la gramigna *loco* mentre quello straniero la mangia e impazzisce? Si può immaginare che in tempo di carestia i Paiute scavarono pastinache selvatiche negli angoli dei prati e morirono per averle mangiate, imparando così a provocare la morte rapidamente e a volontà. Ma come impararono nei pentimenti dell'estrema agonia che il grasso animale è l'antidoto migliore contro quella virulenza, e chi insegnò loro che il succo del pino del Nevada, che sembra non aver umori di sorta, è uno stomachico? Ma lo sanno e lo usano. Si è portati a credere che sia una specie d'istinto, atrofizzato per il disuso in una civiltà più complessa. Ricordo bene quando m'imbattei per la prima volta in un prato bagnato di *yerba mansa* senza saperne né il nome né l'impiego. Aveva l'aria potente, con le sue fredde, scintillanti foglie, gli steli rosati e succulenti ed i frutti in boccio. Un tocco da niente, un suggerimento, una parola, e avrei saputo che uso farne [44].

Non a caso chi la conobbe scrive:«Mary Austin era non soltanto dotata di un certo grado di percezione extrasensoriale, ma praticava certe forme di magia casalinga certamente imparate dai suoi amici indiani. Si rifà di continuo alla sua gran dimestichezza coi Paiute. Da loro, ci racconta, imparò a scrivere» [45].

A Mary Austin si deve la storia della letteratura americana aborigena (che forma l'ultimo capitolo della *Cambridge History of American Literature*) dove coglie non solo le trascrizioni di mate-

[44] «The Indian never concerns himself, as the botanist and the poet, with the plant's appearances and relations, but with what it can do for him. It can do much, but how do you suppose he finds it out; what instincts or accidents guide him? How does a cat know when to eat catnip? Why do western bred cattle avoid loco weed, and strangers eat in and go mad? One might suppose that in a time of famine the Paiutes digged wild parsnip in meadow corners and died from eating it, and so learned to produce death swiftly and at will. But how did they learn, repenting in the last agony, that animal fat is the best antidote for its virulence; and who taught them that the essence of joint pine (*Ephedra nevadensis)*, which looks to have nojuice in it of any sort, is efficacious in stomachic disorders. But they so understand and so use. One believes it to be a sort of instinct atrophied by disuse in a complexer civilization. I remember very well when I came first upon a wet meadow of *yerba mansa*, not knowing its name or use. Il *looked* potent; the cool, shiny leaves, the succulent, pink stems and fruity bloom. A little touch, a hint, a word, and I should have known what use to put them to».

[45] Henry J. Forman, *On a Letter from Mary Austin*, in «New Mexico Quarterly», xxx, 4 (Winter 1961-1962). «Mary Austin was not only gifted with a degree of ESP, but she practised some kinds of homely "magic" she had doubtless learned from her Indian friends. Again and again she recurs to her intimacy with the Paiutes. From them, she tell us, she learned how to write».

riali indigeni in opere come *Zuñi Folk-Tales* di Frank Hamilton Cushing, ma anche gl'influssi indiani che permeano certe opere all'insaputa degli autori, come certe prose burlesche di Mark Twain o le epigrafi di *Spoon River*, d'una gravità sentenziosa, amante di scorci rapidissimi.

Anche le favole di *Uncle Remus* sono da aggregare a questa letteratura di spirito aborigeno: «Joel Chandler Harris non sapeva lui stesso, quando ne scrisse, che il suo Br'er Rabbit e Brier Fox erano invenzioni originali cherokee. Nei ragguagli del *Bureau of Ethnology*, dove ne trovate gli antecessori americani, quei racconti hanno un che di cupo, alla *Spoon River*, che per la nostra sensibilità non si concilia col carattere umoristico che pure avevano per l'Indiano» [46].

Si sono toccati i due estremi della gamma su cui poteva operare Mary Austin.

Come si mostrò squisita prosatrice in *The Land of Little Rain* e saggista rigorosa, così fu infelice nei suoi romanzi e nel suo dramma *The Arrow Maker*: fu deformata, al momento della creazione romanzesca e teatrale, dalle sue ossessioni di femminista rivendicatoria, sentimentale e spesso petulante.

In *Outland* l'esaltazione narcisistica e la fantasticheria prevalgono sull'intenzione favolosa; *The Arrow Maker* (1911) è l'adeguato epigono della buffa serie di *Indian dramas* nata nel 1796: una sacerdotessa non vuole restare casta, ama un guerriero e l'aiuta a diventare capo. Allorquando ella si pente e richiede i suoi poteri magici agli dei, l'amato e beneficato, che l'ha tradita, la uccide, temendo le conseguenze. Eppure la prefazione che Mary Austin premise al miserrimo dramma è una refutazione straordinaria delle storture vitalistiche e decadentistiche che cercano nell'Indiano la violenza delle passioni «primitive», come Stendhal la cercava nelle Italiane.

Sempre sentiamo parlare, da parte della gente che più ne è remota, delle grandi passioni dei primitivi, quando ciò che distingue le loro passioni è la maggior plasmabilità a opera delle influenze pacificanti della

[46] *Cambridge History of Am. Lit.*, IV, p. 615: «Joel Chandler Harris did not himself know, when he wrote them, that his Br'er Rabbit and Brier Fox were original Cherokee inventions. In the reports of the Bureau of Ethnology, where you will find their American forebears, the tales have a grim quality, a *Spoon River* quality, which to our understanding misses the humouresque which they had to the Indian».

natura, e la loro maggior libertà dagli stimoli dell'immaginazione... I due massimi temi del dramma moderno, l'amore e l'ambizione, sono modificati, l'uno dalla natura più o meno comunitaria del lavoro tribale, l'altro dal semplice fatto che nella semplice vita all'aperto dell'Indiano la tensione fisica dell'erotismo è assai minore che nelle condizioni dette civilizzate [47].

Dinanzi a questa smentita piana e perentoria, che resta delle enfatiche libidini dell'esotismo, dell'Indiano immaginario su cui si proiettano le eccitazioni malate e alessandrine dei cultori di «passioni primigenie»?

Ma come mai l'autrice di un capolavoro minore come *The Land of Little Rain* viene sconfitta alla prova del dramma e del romanzo?

La sua mentalità umanitaria e «miglioristica» non era stata tutta bruciata dall'aria dei deserti californiani e, al ritorno in atmosfere corrotte, quelle ideologie banali le imponevano il loro prezzo pesante: la maga di *The Arrow Maker* parla come avesse assimilato le parole d'ordine della stampa femminista e la smaniosa ideologia del *«common man»*; ad una vecchia Indiana sono attribuite mormorazioni moderniste contro la verginità sacerdotale («Perché non dovrebbe avere un marito e dei figlioli come le altre donne? Come fa ad andare a cospetto degli dei per noi se prima non sa quel che pensiamo nei nostri cuori?») [48] ed alla protagonista improbabili esclamazioni da stampa femminile di massa come: «Sono stanca dell'amicizia degli dei! Se ho camminato nella mezzanotte udendo ciò che dicevano i grandi, perché non dovrei conoscere ciò che dice un uomo ad una giovane nella penombra?» [49].

Fa meraviglia sentire alternarsi registri di qualità così opposta, tanto più che negli anni seguenti ella scriverà il suo saggio più sottile: *The American Rhythm* [50].

[47] Prefazione a *The Arrow Maker*, Boston 1915 (I ed. 1911): «We are always hearing, from the people farthest removed from them, of great primitive passions, when in fact what distinguishes their passions is greater freedom from the stimulus of imagination... The two greatest themes of modern drama, love and ambition, are modified, the one by the more or less communal nature of tribal labor, the other by the plain fact that in the simple open-air life of the Indian the physical stress of sex is actually much less than in conditions called civilized».

[48] «Why should she not have a husband and children as other women? How can she go before the gods for us until she knows what we are thinking in our hearts?»

[49] «I am weary of the friendship of the gods! If I have walked in the midnight and heard what the great ones have said, is that any reason I should not know what a man says to a maid in the dusk?»

[50] Boston 1930 (I ed. 1923).

Il ritmo è la realtà vitale più intima, la forma formante d'ogni materia, che determina un calco, lascia un'orma «che foggia ogni nostro modulo espressivo».

Ogni uomo è un intreccio di pulsazioni o ritmi fisiologici e psichici («un'orchestrazione di ritmi che, soggettivamente coordinandosi, produce ciò che si chiama benessere»).

Il ritmo è la congiunzione della psiche e del corpo: il cuore normale batte trochei, il giambo invece segna l'inibizione del flusso sanguigno nei piccoli vasi; tutti gli organi hanno un ritmo specifico, la coscienza stessa è un'ondulazione, altamente rilevata nel discorso poetico: «Allorquando un poeta s'abbatte in un ritmo, l'intera massa del materiale sensorio gli si arricchirà per virtù d'associazione» [51].

Queste forme ritmiche, sostanza invisibile del visibile, sono la realtà più viva e sensibile per l'Indiano. Egli coglie come essenza dell'universo il ritmo binario (sistole e diastole, battere e levare), la legge di simmetria e d'opposizione.

E non sono Prenditore e Detentore i protagonisti del pristino dramma, quali li concepì l'Amerindio, Ahayuta, Matsalema, i due eterni Gemini, dritta e mancina della Potenza Solare? Uno tira la forza vitale dalla polvere al grano e l'altro tira indietro il grano alla polvere [52].

Questa è la scaturigine d'ogni arte:

Se retrocediamo nella storia della danza, riscontriamo lo schema sul quale uomo e donna, amico e nemico si fondevano, riconciliandosi col Tutto. Qui troviamo l'economia di accenti che origina le cadenze preferite ed il rito sociale che stabilisce la tradizione della sequenza [53].

Nelle danze, specie primaverili, l'Indiano acquistava veemenza grazie al ritmo, «e scoprì che facendo movimenti e suoni ritmici, la

[51] «When the poet falls into a rhythm he will find the whole sum of sensory material enriched by association».

[52] «And are not Taker and Holder the protagonists of the first drama, even as the Amerind conceived them, Ahayuta, Matsalema, the eternal twin Brethren, right and left hands of Sun Power? One of them pulls the life-force through the dust to corn, and the other pulls the corn back to dust».

[53] «If we go back in the history of the dance we find the pattern by which men and women, friends and foes, welded themselves reconciled to the Allness. Here we find economy of stress giving rise to preferred accents, and social ritual establishing the tradition of sequence».

potenza sopraggiunge. I sensi vengono accordati. Ecco la misteriosa sensazione della preda, l'istantanea intuizione e rispondenza all'ambiente che non si può attribuire ad uno dei sensi, che però è della massima importanza per il senso della caccia» [54].

Per acquistare questa prontezza:

L'uomo imparò a ricorrere alla danza allorché si sentiva inerme o frammentato... Allorché imparò a conoscere degli stati di potenza, danzò per il cibo o per la compagna. Chi può dubitare che il Tutto è commosso dal nostro canto, se prende a pulsare in noi a mano a mano che la danza prosegue? Il grano non colmerà la spiga così come si colma l'anima? [55].

Così nasce la pratica magica, come arte di produrre ritmi appropriati. Per l'Indiano

correnti d'impressioni d'una perenne freschezza fluiscono attraverso la soglia dei sensi, distinte, non confuse, delicatamente registranti, non selezionate. È l'impersonale estensione della facoltà d'attenzione che ha conferito all'Indiano la reputazione d'una percezione sensibile superiore che pure non è confermata dalle prove scientifiche sulle reazioni della sensibilità. L'Indiano non vede affatto meglio del bianco, ma vede di più, registra attraverso tutti i sensi, alcuni dei quali in noi si sono atrofizzati... È da questo serbatoio allargato di impressioni sensoriali che egli trae i suoi poetici drammi danzati, ognuno dei quali comprende l'orchestrazione di ritmi soggettivamente coordinati che l'uomo bianco non sempre percepisce e che non si risolvono facilmente in indici matematici [56].

Mary Austin introduce attraverso brevi quadri in quel mondo poliritmico: un inverno a Tesuque, alla danza delle aquile, ha visto

[54] «And he discovered that, by the making of rhythmic movements and noises, power comes. The senses are keyed up. That mysterious awareness of the prey, the instant intake and response to the environment, which is traceable to no discoverable sense, but is of the utmost importance to the hunting sense».

[55] «Man learned to resort to the dance when he felt helpless or fragmentary... As he learned to know state of power, he danced for the sake of the meal or the mate. Who can doubt that the Allness is moved by our singing, since it immediatly begins to throb in us as the dance progresses? Will not the corn fill out in the ear even as the soul fills?»

[56] «Streams of impressions of perennial freshness flow across the threshold of sense distinct, unconfused, delicately registering, unselected... It is the impersonal extension of the faculty of awareness which has brought the Indian the reputation of superior sense perception, which is not borne out by scientific tests of sense reaction. The Indian sees no better than the white man, but he sees more, registers through every sense, some of which have become atrophical in us... It is upon this enlarged reservoir of sensory impressions that he draws in his poetic dance dramas, every one of which comprise an orchestration of

come i ballerini, sentendo il vento stormire ritmicamente attraverso la punta delle loro ali tese, intesserono quel ritmo nell'antico schema della loro danza, suscitando il plauso degli spettatori.

L'Indiano coglie la propria vita interiore e l'esprime in ritmi che poi combina coi ritmi dell'ambiente: sente che «le frange della sua coscienza sono lambite da onde d'energia promananti dal flusso di vita che in lui si svolge» [57].

Su questa sostanza di pulsazioni, di moti sonori dell'uomo e dell'universo si agisce imprimendo i ritmi corrispettivi alla realtà che si vuole suscitare: quest'arte della suggestione è nota agli stregoni indiani assai più che agli psicologi, anche se quelli non saprebbero certo formularne le norme in linguaggio occidentale.

Il segreto della loro potenza è semplicemente la volontà inflessibile e serrata: «nel combinare una fattura... è importante eliminare tutto ciò che non sia lo scopo dell'intima brama. Come la madre esclude dalla ninna nanna ogni colore d'ansia o impazienza, così il mago non permette a una idea dubitosa o contraddittoria di intromettersi nella composizione dell'incantesimo» [58].

Mary Austin descrive varie cerimonie magiche, fra cui una paiute in cui, dopo un preludio soltanto strumentale, si alza la voce del narratore, planando come un uccello in volo sulla melodia: «la narrativa vi passò sopra come un uccello o come acqua corrente, ora trascinata, ora abbassando le ali per un risoluto colpo in avanti» [59].

La raccolta dei canti indiani era stata cominciata da Frances Densmore fin dal 1910, con le sue registrazioni presso i Chippewa [60]. Fra esse il canto delle società *Mide*:

In forma come d'uccello
Appare.

subjectively coordinated rhythms which the white man does not always perceive and are not easily resolved into mathematical indices».

[57] «...the fringes of his consciousness are lapped by ripples of energy that proceed from the life process going on within himself».

[58] «In the making of magic spells... it is important to exclude everything but the goal of intimate desire. Even as the mother keeps out of her lullaby all color af anxiety or impatience so the magic maker allows no doubtful or contradictory concept to intrude in the composition of the spell».

[59] «...the narrative rode over it like a bird, or running water, now carried by it now putting its wings down for a firm forward stroke».

[60] L'opera di Frances Densmore occupa dodice volumi della collana del *Bureau of American Ethnology* della Smithsonian Institution. Yvor Winters e Kenneth Rexroth hanno

Trema la terra
Mentre sto per entrare.
Il cuore mi manca
Mentre sto per entrare
Nella tenda degli spiriti.
Il suono di acque correnti
Viene verso la mia casa.
Dall'acqua di quando in quando
Emergeranno i miei fratelli *Mide* –
Le lontre.
Bella come una stella
In cielo
La nostra tenda *Mide*[61].

Nel 1915 aveva registrato i canti degli ultimi Teton Sioux, come questo, da intonare dipingendosi il corpo per la battaglia:

Al centro della terra
Sto.
Eccomi!
Al centro del vento
Sto.
Eccomi!
Una radice di magia
Perciò sto.
Al centro del vento
Sto[62].

Le canzoni indiane non sono vere canzoni, ma piuttosto virtualità di canzoni, osserva Mary Austin («not a song, but the stuff with which songs are made»), e sempre si deve sospettare in esse un significato occulto. Frank Burton scambiò per una sentimentale canzone d'amore questa mistica lirica chippewa:

lodato quest'opera straordinaria che abbraccia la musica e i canti di quasi tutte le tribù. Una scelta di canti fu curata in Italia da Aldo Celli.

[61] «In form like a bird / It appears. / The ground trembles / As I am about to enter. / My heart fails me / As I am about to enter / The spirit lodge. / The sound of flowing waters / Comes toward my home. / Now and then there will arise / Out of the waters / My Mide brothers, / The otters. / Beautiful as a star, / Hanging in the sky, / Is our Mide lodge».

[62] «At the center of the earth / I stand. / Behold me! / At the wind center / I stand. / Behold me! / A root of medicine / Therefore I stand. / At the wind center / I stand».

Ho smarrito
L'amore dell'anima,
Quell'Altro
Vado cercando.
Tutta la notte sveglio
Vado cercando,
Non lascerò nessun luogo inesplorato
Finché lo trovi.
All'alba
Mi parve di vederlo,
Era soltanto lo sprazzo sull'acqua
D'un'ala di tuffolo.
Non quell'Altro [63].

Ecco un «canto di depressione» paiute:

Adesso sono spariti tutti i miei sogni cantanti:
Nessuno sa dire dove sono fuggiti,
Per quali cammini mi hanno lasciato.
Tornate o sogni del cuore
Cantanti il crepuscolo estivo
Accanto al ruscello e alla macchia dei noccioli
Ed al campo bordato di lupini.
Adesso cerco rifugio
Nel cavo di spalle amiche
Poiché il canto è arrestato nel mio polso
E la terra e il cielo a me si rifiutano.
Adesso devo affidarmi agli occhi d'un amico
Mentre le alte candide stelle sono avverse.
Dolcissimo è il rifugio per il confidente.
Tornate a cantare, miei sogni,
Nelle pasture brinate e palpitanti
Finché l'amore della vita si desti
E la forza dei poggi mi regga [64].

[63] «The dear of my soul / I have lost it, / That lost Other / I am seeking; / All night awake / I am seeking / I shall leave no place unsearched till I find her. / At day break / I seemed to see her, / It was only / The flash of a loon's wing, on the water / It is not that Other».

[64] «Now all my singing dreams are gone! / None knows where they are fled / Nor by what trails they have left me. / Return, o dreams of my heart / And singing the summer twilight / By the creek and the almond thicket / And the field that is bordered with lupines. / Now is my refuge to seek / In the hollow of friendly shoulders / Since the singing is stopped in my pulse, / And the earth and the sky refuse. / Now must I hold by the eyes of a

Ecco un mirabile canto shoshone, sempre nella versione di Mary Austin:

Non accostarti ai miei canti,
Tu che non sei mio amante,
Che dall'imboscata non ti balzi
Addosso il mio cuore.
Quando ardono le mie canzoni
Come una macchia di noccioli
Coperti di bocci
Sta in agguato il mio cuore
Nel pieno del mio cantare [65].

Mary Austin parla di qualche parallelo nella letteratura occidentale; Dickens non leva forse un analogo canto libero, ritmato, allorché sconvolto dalla morte di Little Nell? John L.Lowes non scoprì tracce di tali espansioni liriche in Hardy e Meredith?

E fra i promotori della nuova poesia, non vi sono molti che tornano ad una concezione di tipo indiano della poesia? «Forse Amy Lowell scoprì in qualche misterioso passato atavico l'idea d'una prosa polifonica?».

Mary Austin fu unica nel comprendere la viva teoria del ritmo indiano di cui altri descriveranno soltanto l'apparenza sensibile. Così Dorothy Brett nella sua opera su D.H.Lawrence coglie come mero color locale il culto del ritmo a Taos:

Non un suono, non si muove un ramo, gl'Indiani seggono in fila su una trave, di faccia al sole calante. Uno s'alza e butta nel fuoco un pezzo di legno, le fiamme divampano alte. Gl'Indiani battono piano un tamburello e cantano con le loro strane voci ossessive al sole calante. A mano a mano che la luce s'attenua, tutti scivoliamo nell'ombra. La luce del fuoco tocca la tua barba rossa e la tua faccia pallida, subitamente strappandola al buio. Mediti, distaccato, remoto. Remoto come il capannello d'Indiani scuri sono remoti nella loro estasi canora mentre la luce del fuoco gioca sui loro manti vivaci e sul bianco dei loro occhi. Sono presa e trattenuta

friend / When the high white stars are unfriendly / Oversweet is the refuge for trusting. / Return and sing, o my dreams, / In the dewy and palpitant pastures, / Till the love of living awakes, / And the strength of the hills uphold me».

[65] «Come not near my songs, / You who are not my lover, / Lest from out that ambush / Leaps my heart upon you! / When my songs are glowing / As an almond thicket / With the bloom upon it, / Lies my heart in ambush / All amid my singing».

dal tuo volto meditabondo. Tutti siamo presi e trattenuti dal ritmo, dal ritmo indiano, come se la terra medesima stesse cantando[66].

Anche l'autrice dell'antologia poetica *The Winged Serpent*[67] non saprà andare oltre un'interpretazione vitalistica, alla D.H.Lawrence, dei canti indiani. Ma la notazione d'avvio nel suo saggio introduttivo continua il discorso di *The American Rhythm*:

Quando il vecchio Torlino, sacerdote navajo di hozònihatàl, fu per raccontare la storia della creazione a Washington Matthews, fece questa dichiarazione, come rivolto alla sua coscienza, solennemente, affermando che avrebbe detto la verità quale la intendeva. Disse:

Mi vergogno dinanzi alla terra
Mi vergogno dinanzi ai cieli
Mi vergogno dinanzi all'aurora
Mi vergogno dinanzi al crepuscolo
Mi vergogno dinanzi al cielo azzurro
Mi vergogno dinanzi al sole
Mi vergogno dinanzi a ciò che è ritto in me
E con me sta parlando.
Certune di queste cose mi guardano sempre,
Non sono mai fuori del loro campo visivo,
Perciò debbo dire la verità,
Tengo stretta al petto la mia parola.

Questa dichiarazione non è che una succinta definizione del rapporto dell'Indiano con la «parola» quale ente direttivo che potentemente sta dietro ogni «fare», come la realtà che sta sopra ogni concretezza sensibile. Il pensiero e la parola, non l'atto, stanno di fronte alla coscienza dell'indigeno[68].

[66] «No sound, not a twig moves, the Indians are sitting in a row on a log, facing the setting sun. One of them rises and throws a great log on the fire, the flames leap high. The Indians are softly beating a small hand-drum, like a tambourine, and singing in their strange, haunting voices to the setting sun. As the light fades, we all slip into shadow. The firelight catches your red beard and white face, bringing it suddenly out of the darkness. You are brooding, withdrawn, remote. Remote as the group of dark Indians are remote in their exstasy of singing, the firelight playing on their vivid blankets, the whites of their eyes. I am caught and held by your brooding face. All of us are caught and held by the rhythm, the Indian rhythm, as if the very earth itself were singing». Dorothy Brett, *Lawrence and Brett: a Friendship*, New York 1938, p. 83.

[67] New York 1946.

[68] «When Old Torlino, a Navajo priest of hozònihatàl, was about to relate the story of

Un'antropologa e poetessa, Eda Lou Walton, procurò di cogliere e trasporre la prosodia navajo e blackfoot in *Dawn Boy* [69], ma non andò oltre i risultati degli altri traduttori, come in questi versi della preghiera per il raccolto:

Entro nella Casa della Roccia Rossa
Santificata da dèi in visita,
E nella Casa dell'Acqua Azzurra
Sono venuto.
Entra in me, Spirito di mia Nonna dimenticata,
Che cortine di pioggia pendano
Ben scure di fronte a me,
Che l'alto grano si scuota
Sulla mia testa [70].

Soltanto W.B. Yeats aveva sviluppato, grazie allo studio della magia celtica (ed alla *Golden Dawn*), quel mistero:

Il fine del ritmo, sempre mi è parso, è di protrarre il momento della contemplazione, il momento in cui siamo tutt'insieme assopiti e svegli, che è il momento unico della creazione, addormentandoci con una monotonia attraente e pur tenendoci desti con la varietà, per trattenerci nello stato di una estasi forse reale in cui la mente affrancata dalla pressione della volontà è dischiusa in simboli. Se certi esseri sensitivi ascoltano assiduamente il ticchettio d'un orologio o assiduamente guardano un lampeggiare monotono, cadono nell'estasi ipnotica, ed il ritmo è soltanto un ticchettio d'orologio più sommesso, cui si deve prestare orecchio, e più vario, affinché non si sia sollevati di là della memoria o non ci si stanchi

creation to Washington Matthews, he made the following pronouncement, addressing as it were his own conscience, solemnly affirming that he was going to tell the truth as he understood it. And he said: "I am ashamed before the earth / I am ashamed before the heavens / I am ashamed before the dawn / I am ashamed before the evening twilight / I am ashamed before the blue sky / I am ashamed before the sun. / I am ashamed before that standing within me which speaks with me. / Some of these things are always looking at me. / I am never out of sight. / Therefore I must tell the truth. / I hold my word tight to my breast". This declaration is nothing but a succint statement of the Indian's relation to the "word" as the directing agency that stands powerfully behind every "doing", as the reality above all tangible reality. It is the thought and the word that stand face to face with the conscience of the native, not the deed».

[69] New York 1926.

[70] «I enter into the House of the Red Rock / Made holy by visiting gods, / And into the House Of Blue Water / I am come. / Enter me, Spirit of my forgotten Grandmother, / That curtains of rain may hang / All dark before me, / That tall corn may shake itself / Above my head».

d'ascoltare; mentre gli schemi dell'artista sono soltanto il lampeggiamento monotono contessuto ad attrarre l'occhio in un più sottile incanto [71].

Mary Austin mirava all'innesto dell'imagismo sul ceppo dei canti magici indiani [72], e un numero di *Poetry* fu consacrato al miraggio della reviviscenza indigena nel cuore della cultura bianca d'America, ispirandosi a David H.Lawrence. Ma ha valore permanente l'intuizione che ella ebbe della natura mistica d'ogni canto indiano, coetaneo d'ogni era arcaica in cui l'arte è ancora nel grembo del «Gran Mistero» ed ha un fine pratico, psichico, mettendo in contatto con il ritmo delle cose che occasionano il canto. Tale ritmo introduce nel mondo impersonale di cui parla il commento di John E. Brown, e così giustamente còlto dalla Austin:

È il potere, intrinseco alla poesia, di sollevare il piano psichico sopra gli accidenti dell'esistenza, che dà significato alla costumanza del canto di morte: l'Indiano, sentendo la sua ora sopraggiungere, si getta per un qualche profondo istinto di conservazione nella disposizione d'animo più alta che si possa raggiungere [73].

Di qui l'indifferenza dell'Indiano all'effetto che una composizione eserciti sugli altri, e soprattutto il carattere stenografico della poesia indigena, che è una frase sorgente dal cuore della situazione («a phrase out of the heart of the situation»); il cantore piange cantando, ma non per ciò che enuncia, bensì per ciò che le parole gli fanno venire a mente. Mary Austin rammenta quella *death song* che fu la citazione del salmo sulla croce: «Perché m'hai abbandonato».

Invero chi si può indicare, che abbia altrettanto studiato nel primo Novecento l'essenza del ritmo?

[71] *Ideas of Good and Evil*, New York 1967 (I ed. 1903), pp. 247-248: «The purpose of rhythm, it has always seemed to me, is to prolong the moment of contemplation, the moment when we are both asleep and awake, which is the one moment of creation, by hushing us with an alluring monotony, while it holds us waking by variety, to keep us in that state of perhaps real trance, in which the mind liberated. from the pressure of the will is unfolded in symbols. If certain sensitive persons listen persistently to the ticking of a watch, or gaze persistently on the monotonous flashing of a light, they fall into the hypnotic trance; and rhythm is but the ticking of a watch made softer, that one must needs listen, and various, that one may not be swept beyond memory or grow weary of listening; while the patterns of the artist are but the monotonous flash woven to take the eyes in a subtler enchantment».

[72] Nella prefazione a *The Path on the Rainbow* (New York 1918), a cura di George W. Cronyn, Mary Austin dichiarava che la rivoluzione imagista ripigliava il discorso poetico al punto dove l'aveva interrotto l'ultimo stregone (p. XVI).

[73] *Op cit.*, p. XXII: «It is the inherent power of poetry to raise the psychic plane above the

Nel 1927 Mary Austin ospitò nella sua casa di Santa Fé Willa Cather, intenta a comporre un romanzo sul Nuovo Messico e destinata a riuscire là dove la sua ospite aveva miseramente fallito, vittima della sua ideologia.

Willa Cather, benché inferiore all'amica come saggista, aveva una maggiore vitalità formale. In *Death Comes for the Archbishop*, gettò uno sguardo anche sugl'Indiani del Nuovo Messico, ma il cuore dell'opera è la vita d'un vescovo francese di Santa Fé. Come ella assimila il paesaggio desertico e luminoso in pagine che recano la traccia d'una lunga elaborazione e della successiva detersione, così con diligenza definisce il rapporto fra gl'Indiani e quel suolo:

> Era come se il grande paese fosse assopito ed essi volessero continuare la loro vita senza svegliarlo; o come se gli spiriti della terra, dell'aria e dell'acqua non fossero da provocare o irritare. Quando cacciavano usavano la stessa discrezione; una caccia indiana non era mai un macello. Non devastavano né i fiumi né la foresta, e se irrigavano prendevano appena l'acqua bastevole ai loro bisogni [74].

Eppure un diaframma impedisce di entrare familiarmente nelle vite di codeste discrete presenze; soltanto una volta si sente vibrare il loro segreto interiore: il vescovo ripara con il suo servo indiano Jacinto in una caverna maleodorante. Jacinto tura con la mota una fessura della parete rocciosa e quindi brucia dei rami aromatici. Il fetore scompare. Quindi egli porta il vescovo in fondo a un cunicolo, stura una fessura e fa udire il rombo d'un'acqua profondissima.

Il vescovo vorrebbe approfittare del sonno di Jacinto per esplorare la prima fessura, ma allorché si appresta ad alzarsi vede che l'Indiano l'ha preceduto, sta piantato con l'orecchio sull'apertura, con tutto il corpo attaccato alla parete. Una buca dei sacrifici? La dimora d'un serpente sacro? La vibrazione di queste domande senza risposta è quanto la Cather comunica del mondo indigeno.

accidents of being, which gives meaning to the custom of the Death Song. As he sees his moment approaching, the Indian throws himself, by some profound instinct of self-preservation, into the highest frame of mind attainable».

[74] New York 1964 (I ed. 1927), p. 234: «It was as if the great country were asleep and they wished to carry on their lives without awakening it; or as if the spirits of earth and air and water were things not to antagonize and arouse. When they hunted, it was with the same discretion; an Indian hunt was never a slaughter. They ravaged neither the rivers nor the forest, and if they irrigated, they took as little water as would serve their needs».

Ella trasforma in episodio romanzesco certi cenni di Lummis sui misteri del Nuovo Messico.

Non stupisca questo fermarsi alla soglia. Nonostante la sua straordinaria delicatezza, ella non osa addentrarsi nell'animo mistico dei personaggi di là da un certo segno. Non le difetta l'amore né la sottigliezza: non ha però voluto o osato o saputo compiere il salto fuori del patetico mondo moderno. All'apice del romanzo il vescovo comincia a vivere in un tempo non più circoscritto, che somiglia a quello di certi quadri agiografici dove tutti gli avvenimenti di una vita sono contigui:

> Stava al centro della sua coscienza, nessuno dei suoi stati d'animo anteriori era smarrito o superato. Erano tutti a portata di mano e tutti comprensibili [75].

Questa esperienza sarebbe però un'illuminazione umana e non religiosa. All'inizio del libro, nel dormiveglia, al tocco argentino d'una campana, egli si vede in un ambiente orientale, e destatosi rammenta che la campana fu importata d'Oriente e che *l'Angelus* forse era una devozione templare, raccolta nell'Islam. Tali pensieri al suo coadiutore paiono tali da sminuire la devozione, a lui invece l'accrescono.

Sono accenni dell'autrice a qualcosa che starebbe di là della pura vita religiosa, una sorta di sapienza umana di fatti sconosciuti all'esperienza quotidiana. È a pensare che questa presunzione di superiorità fosse l'ostacolo che le impedì di compiere quel salto di qualità non solo dunque nel mondo indiano, del quale è pur suggerita la terribilità e la delicatezza, ma in quello mistico del protagonista.

Beninteso, molto ella sa della vita devota e con grazia ne riferisce: il vescovo, ancora giovane, soffre la sete durante una traversata del deserto texano e «a ciò abilitato dal lungo allenamento, il giovane prete scancellò se stesso dalla propria coscienza e meditò sull'angoscia del Signore: la passione di Gesù diventò per lui l'unica realtà; i bisogni del suo corpo erano soltanto una parte di quella visione» [76]; più avanti egli visita il *pueblo* di Acoma sopra un dirupo, imprendibile rifugio:

[75] *Ibid.*, p. 290: «He sat in the middle of his own consciousness; none of his former states of mind were lost or outgrown. They were all within reach of his hand, and all comprehensible».

[76] P. 20: «Empowered by the long training, the young priest blotted himself out of his

La roccia, ora che ci pensava, era l'espressione massima dell'umano bisogno; perfino il mero sentimento agognava ad essa, era il massimo paragone dell'amore e dell'amicizia [77].

E così si dischiude la metafora della chiesa come roccia (che alimenterà la poesia di T.S.Eliot), grazie alla contemplazione di quel villaggio indiano.

own consciousness and meditated upon the anguish of his Lord: the Passion of Jesus became for him the only reality; the need of his own body was but a part of that conception».

[77] P. 97: «The rock, when one came to think of it, was the utmost expression of human need, even mere feeling yearned for it; it was the highest comparison of love and friendship».

X.

GLI ULTIMI DECENNI E L'ETNOGRAFIA POETICA

Che gl'Indiani serbino il segreto non già di una metafisica ma di una vitalità più intensa in cui si vorrebbe naufragare è la persuasione che nel primo dopoguerra pervade tanto un Faulkner o un Hemingway quanto una schiera di scrittori commerciali.

L'ascolto e la comunione intellettuale saranno invece continuati dai molti etnografi che diventano narratori (o narratori nutriti di conoscenze etnografiche) e dai continuatori della tradizione del Sudovest. Si è abbozzato un tentativo di riassorbire questa vena nelle categorie del giornalismo brillante con Edmund Wilson o nella vena ironica libertina con Barth e altri.

William Faulkner rifiutò le illusioni progressiste, per lui associate agl'invasori e sfruttatori nordisti, ma non si fermò a vagheggiare i sentimenti cavallereschi risalenti ai leggiadri partigiani degli Stuart, propri del suo Sud. Una volontà di conoscenza lo impegnava a esplorare una realtà sottile, più misteriosa e selvaggia, quella che si svela nei momenti di rischio mortale, esultante, doloroso e altero, nella caccia e nella guerra, nelle imprese disperanti, quella che infonde il senso del destino e forma il legame tra le generazioni e prende naturalmente forme belle e cavalleresche, ma è più profonda di queste sue vesti. Faulkner dedicò agl'Indiani un ciclo di racconti in una trama unitaria che meglio si coglie nella sua organicità fuori della successione in cui furono scritti o stampati, come la storia del Leatherstocking di Cooper.

A dispetto dell'ebbrezza con cui narra, come portato da un'onda ritmica e timbrica, simile al rapsodo di un'epica orale, Faulkner nutre gusti barocchi; il mondo indiano che seduce la sua fantasia è ibridato con quello d'un'Europa sfatta e criminosa. I suoi aborigeni Chickasaw del '700 sono corrotti dall'abitudine di tener schiavi negri e cadono sotto la dominazione di Doom, uno di loro che a Nuova Orleans ha saputo sbrogliarsela nelle bische. Doom, divenuto re, viene raggiunto da una negra sedotta a Nuova Orleans e con lei regna nel relitto d'un galeone istoriato fatto trasportare dagli schiavi mori della tribù fino al centro del reame.

Lo scenario della radura nel cuore della foresta vergine con i capannoni di schiavi negri decorati di feticci, le capanne dei pigri e feroci Indiani e, al centro, il galeone rococò in sfacelo, arredato di mobili Luigi XIV e cosparso di immondizie, è un capolavoro di scenografia decadente.

Qui la dinastia di Doom regge le sorti della tribù; a Doom succede il figlio meticcio Isetibbeha, a lui Mokketubbe, mongoloide e idropico.

Doom, il fondatore, affascinava con la gagliardia oltre che con la ferocia, cavalcava a torso nudo unto di grasso d'orso, senza sella, aveva gareggiato con un bianco per una donna; i due, dopo essersi fatti ungere di grasso d'orso misto a menta, sotto gli occhi ammiranti della tribù, erano entrati per il duello in una caverna. Era questa un buco in una lontana collina, le orme delle belve deviavano dalle vicinanze, non c'era verso di farci entrare un cane: vi si recavano gli adolescenti per temprare il loro coraggio sotto quelle volte che sarebbe bastato, si diceva, un sussurro a far crollare. La volta infatti era franata sui duellanti, che si aiutarono a uscirne vivi; da allora non pensarono più alla giovane per la quale avevano messo la vita a repentaglio [1].

Doom aveva portato da New Orleans dei cuccioli e una scatoletta di veleno. Impressionò uccidendoli con una pallottolina di veleno, all'istante. Avvelenò il re e gli fu riconosciuta la successione: la sua ferocia e prestanza erano imbattibili [2].

Suo figlio andò a Parigi e tornandone incominciò ad arredare la barbarica reggia. Alla sua morte tocca all'erede mongoloide e

[1] *A Courtship*, in «Sewanee Review», Autunno 1948, quindi in *Collected Stories*, New York 1950.
[2] *A Justice*, in *These Thirteen*, New York 1931, e quindi in *Collected Stories* cit.

ciondolante di sacrificargli secondo la consuetudine il servo prediletto [3], fuggito nella foresta.

In lettiga il mostro guiderà la battuta, ormai condotta con un'inerzia decadente.

I grassi Chickasaw provano nostalgia del passato: «Ai vecchi tempi non c'erano quartieri, non c'erano Negri. Il tempo d'un uomo gli apparteneva, allora. Aveva tempo. Adesso deve passarne la massima parte cercando lavoro per coloro che preferiscono aver da sudare» [4]. Osservano con i loro occhi attoniti e alteri le capanne dove occhieggiano muti e ansanti nella tenebra gli schiavi che «preferiscono faticare al sole che entrare nella terra con un capo».

Infine l'agile vittima viene raggiunta. Chiede dell'acqua, gli viene data, e gl'Indiani osservano quella gola affannosa nel bere: pazienti, gravi, decorosi, implacabili.

Di quella tribù, a distanza di un secolo, non resta che un vecchio, Sam Fathers, di sangue quasi del tutto negro, che conserva tuttavia il culto del passato chickasaw [5].

Sam Fathers trasmette il suo retaggio ineffabile ad un giovinetto bianco, consacrandolo alla ferocia della caccia dopo che gli ha insegnato ad abbattere il suo primo cervo. Il giovinetto taglia la gola della preda e «Sam si curvò e intinse le mani nel caldo sangue fumante e le forbì su e giù sulla faccia del ragazzo, quindi il corno di Sam risuonò nei boschi bagnati e grigi e ancora una volta una ribollente ondata di cani fu attorno a loro... Ecco il ragazzo bianco, segnato per sempre, ed il vecchio nero procreato per parte di padre e di madre da re selvaggi, che l'avevano marchiato» [6]: così il vegliardo senza figli «le cui mani sanguinolente l'avevano meramente, formalmente consacrato», si perpetuerà nella vita del giovane. Egli è l'ultimo a sentirsi ancora un poco indiano, dopo che è morto Jobaker, un eremita che nessuno salvo Sam osa avvicinare.

Anche Sam vorrà morire eremita. I fugaci accenni di Faulkner delineano con bruscheria e verità quella superstite vita indiana che

[3] *Red Leaves*, *ibid.*

[4] «In the old days there were no quarters, no Negroes. A man's time was his own then. He had time. Now he must spend most of it finding work for them who prefer sweating to do».

[5] *Go Down, Moses.*

[6] «Sam stooped and dipped his hands in the hot smoking blood and wiped them back and forth across the boy's face, then Sam's horn rang in the wet grey woods and again there was a boiling wave of dogs about them... There were the white boy, marked for ever, and the old dark man sired on both sides by savage kings, who had marked him».

poteva aleggiare dopo l'estinzione della razza nel Mississippi, mentre in quegli anni Hemingway non seppe che tratteggiare con fredda, sentimentale lubricità una fanciulla indiana in *Father and Sons*, e poi scrivere la parodia di questa sua vena in *The Torrents of Spring*; e, nonostante la sua buona volontà, William Carlos Williams non riusciva, per la virulenza in lui del sentimentalismo umanitario, a penetrare il mondo indiano: brevi bozzetti di donne indiane nelle sue raccolte poetiche, citazioni di cronache antiche in *Paterson* o *In The American Grain* sono le tracce della sua applicazione. Soltanto il mondo azteco e nahuatl diventano vivi sotto il suo sguardo e la poesia nahuatl (raccolta da Brinton) sarà anzi da lui ricalcata.

La tendenza tutta «decadente» s'impose alla letteratura industriale, fino a quel momento custode d'una certa qual sanità, con l'uscita d'un capolavoro del peggior *Kitsch* americano, *Cimarron* di Edna Ferber [7]. Il suo eroe Yancey, pioniere nell'Oklahoma nel 1889, invece di esercitarsi al bersaglio sulle tristi sagome dei selvaggi, «selvaggio e super-civilizzato» com'è, osa amarli. La moglie viceversa ha imparato, come tutti, a tenerli a distanza: «Sabra aveva raccattato tracce d'informazione intorno a queste figure silenziose, pigre eppure sinistre. Era rimasta sorpresa, perfino incredula, quando il marito divenne il difensore dei pellerossa. Era una delle sue assurdità. Sembrava che li considerasse davvero degli esseri umani» [8]. Egli osa piangere sulla fine dei civili Cherokee cacciati dalla Georgia, osa indagare sui delitti impuniti nel proprio miserando e violento villaggio dell'Oklahoma.

Yancey è un combattente della giustizia, cavaliere di una non ideologica democrazia, insidiata ma fatalmente trionfante. In più ha qualcosa d'indiano, dunque di magico, che fa accapponare la pelle al lettore di quando in quando (allorché egli redarguisce il personaggio vile, ha a sua disposizione l'urlo stregonesco degli aborigeni: un suono «tra di tacchino rabbioso e di coyote»).

La moglie ha curiosità erotiche sugl'Indiani da eroina di *western* decadente, e Yancey le spiega che sono una razza senza

[7] Garden City 1930.

[8] «Sabra had picked up odds and ends of information about these silent, slothful, yet sinister figures. She had been surprised – even incredulous – at her husband's partisanship of the redskins. It was one of his absurdities. He seemed actually to consider them as human beings».

passione, che deve aizzarsi con danze, «musiche insidiose, mutilazioni, isterie, orge». Senza che la Ferber forse lo sappia, sta evocando l'orrore del Sabba e dei suoi gelidi, frenetici incontri; la calata familiare (le frasi tronche e gl'intercalari goffi come *you know*) non fa che renderlo più sinistro. E non si usa una sostanza diabolica in quei convegni? «Il dischetto di peyote o bottoncino di mescal» che s'inghiotte «cantando una canzone sinistra». Ma Yancey soggiunge che i bianchi li hanno privati degli dèi, ridotto il sole ad un astro morituro, le stelle a mucchi di metalli caldi, e l'uomo non può vivere di solo pane.

La moglie allora lo squadra, e Yancey fa cenno di sì: l'eroe del nuovo *western*, oltre a imbroccare le citazioni più pedestri, si droga. L'amore per gl'Indiani è parte della sua luciferica volontà di accettare nella vita la parte di tenebra, volontà che a poco a poco, nella logica dello svolgimento di questo genere letterario, diverrà una goduta disintegrazione, di cui l'Indiano potrà essere pronubo nel *western* decadente, così come lo sarà il Berbero in *The Sheltering Sky* di Paul Bowles o in qualsiasi altro «primitivo», giù fino a quelli che assistono Burroughs nelle sue tediose fantasticherie.

Il controeroe del romanzo di disintegrazione (e spesso è una controeroina, come la protagonista di *The Plumed Serpent*, affondante tutta inebriata in un mondo fetido di sangue, morte e carnalità) difende sì coi luoghi comuni dell'umanitarismo illuminista l'Indiano o altro reietto, ma in realtà sta difendendo se stesso, dietro lo schermo dell'Indiano. Il pensiero libertino di Morton riaffiora nel *western* decadente, come la corrente della fonte Aretusa. L'Indiano serve al «disintegrato» come era servito ai suoi antenati e antesignani libertini. Ma dallo spirito indiano il controeroe è ben remoto: lo concepisce, in *Cimarron*, come un'evasione nel sogno esaltante, come affare di fantasia e piacere viscerale. E in questo equivoco non cadrà il più mitologizzato fra i controeroi della disintegrazione programmatica, Antonin Artaud, che pure aveva capito la natura «filosofica» della vita indiana?

È crollato in *Cimarron* il grande e grosso eroe del *West*, i cui occhi a feritoia soggiogavano, i cui pensieri erano pochi, violenti e puri. L'America bianca e protestante ha cominciato a sentire il primo tremito della sua fine: «le ampie spalle s'incurvavano. La magnifica testa ciondolava sul petto» («the great shoulders sagged. The splendid head lolled on his breast»); intanto suo figlio, innamorato d'un'Indiana, partecipa anche lui al rito del *peyotl*. È come

se gl'Indiani fossero riusciti a trascinare nella propria agonia i trionfatori:

Le loro labbra sorridevano cortesemente. A volte ondeggiavano un poco. Il fuoco sacro divampò arancione, scarlatto e dorato, Old Stump Horn agitava il suo ventaglio di piume su e giù, avanti e indietro. Le cadenze tremule della canzone del mescal s'alzavano e calavano accompagnate dalla raganella di zucca e dal tamburo incessante [9].

Il transfuga in campo indiano diventerà un personaggio divulgato, e se il protagonista di *Vengeance Trail* nel 1930 osa appena confessarsi di vagheggiare la vita indiana, il pittore e bel maledetto di *Winter of the Sioux* nel 1959 sente l'attrazione estetica della brutalità indiana senza ritegno, esaltandosi ai pasti selvaggi di carne strappata all'animale: il sangue, l'acciaio e i mistici cerimoniali riuniti eccitano l'uomo ed esaltano il pittore [10].

Il varco tra letteratura ed etnografia, già superato da Bandelier, fu rivalicato da quasi tutti i maggiori etnografi, tutti insieme sollecitati da Elsie Clews Parsons, che richiese loro un racconto da sistemare nel suo *American Indian Life* (uscito nel 1922) dopo aver tracciato una biografia tipica di fanciulla zuñi lei stessa [11]. Robert H. Lowie scrisse la vita del crow Takes-the-pipe, un centone impeccabile di tratti tipici. Clark Wissler rifece il medesimo lavoro delineando la vita dello sciamano blackfoot Smoking Star. Vi spiega come il tentativo di ottenere, grazie allo squilibrio prodotto dall'ubriachezza, una rottura dei vincoli consueti ed un'esperienza del trascendente, travolse gl'Indiani. E taluni ebbero visioni durante l'ebbrezza, diventando sciamani. Wissler s'avvicina a comprendere l'inganno di ordine spirituale in cui cadde l'Indiano, attratto dalla speranza d'un dionisismo per la cui attuazione non possedeva nessuna norma tradizionale.

Alanson Skinner riporta a certi tratti di *Hiawatha* narrando l'iniziazione d'un Menomini alla trafila esoterica della *Grand Medi-*

[9] «Their lips were gently smiling. Sometimes they swayed a little. The sacred fire leaped orange and scarlet and gold. Old Stump Horn wielded his eagle feather fan, back and forth, back and forth. The quavering cadences of the Mescal song rose and fell to the accompaniment of the gourd rattle and the unceasing drum».

[10] Max Brand, *Vengeance Trail*, New York 1954 (1 ed. 1939), p. 228; Robert Steelman, *Winter of the Sioux*, 1964 (1 ed. 1959), p. 31.

[11] *Waiyautitsa of Zūni*, in «The Scientific Monthly», Nov. 1919.

cine Society, il cui capo lo accoglie dicendo: «Le canzoni sono puerili all'apparenza eppure hanno potere. Ti comprendo, vuoi imitare il nostro antico Gran Maestro Mä' näbus, che fu ucciso e risuscitato affinché noi si acquisti vita perpetua!». Però, se la realtà del rito è riprodotta con diligenza, tuttavia Skinner risente piuttosto dell'atmosfera d'una socievole benché ritualistica *fraternity* bianca. Al contrario, compenetrato aldilà della mera esattezza dei dati materiali si mostra Paul Radin nel suo breve *Thunder-cloud, a Winnebago Shaman Relates and Prays*, dove il tono è dato dalla stupenda nota d'avvio: «I came from above and I am holy. This is my second life on earth». »Venni dall'alto e sono sacro. È questa la mia seconda vita sulla terra». Cadde in battaglia nella vita precedente, tornò a casa, ma s'avvide che nessuno avvertiva la sua presenza e così seppe d'esser morto. Invano tenta di tornare alla patria celeste e originaria e così passa per varie esistenze animali, di pesce, di uccello, di bufalo. Solo dopo tanta probazione torna nella patria celeste. E una seconda nascita come uomo lo tenta. Si sottomette ad una lunga ascesi per avere il consenso o mandato delle forze superiori, fino a quelle del quarto cielo. Al centro della terra esse lo mettono alla prova, ed egli riesce a uccidere magicamente un orso quasi invulnerabile (quale gioia ritrovar qui la rigenerazione alchemica dei cavalieri di Goffredo di Buglione nelle viscere della terra, il cuore della *Gerusalemme Liberata* nel cuore di una vicenda pari a quelle che si narravano nelle confraternite orfiche e pitagoriche greche, secondo quanto ci tramandano il *Fedone* e le prescrizioni empedoclee!). Egli si mostra capace di risuscitare l'orso, di forare una pietra col fiato, segno che saprà guarire col soffio, sanare con lo sputo (così gli insegna a fare un'anguilla dimorante al fondo dell'oceano).

Così procede alla reincarnazione: «I thought that I had entered a lodge, but it was really my mother's womb that I had entered»; crede di penetrare una tenda ed è entrato nel grembo materno.

M.R. Harrington, superata una goffa presentazione fantasiosa, traccia in *The Thunder Power of Rumblingwings* la consueta ma vivida storia di una ricerca di visione: il giovinetto è maltrattato ingiuriosamente dai suoi affinché diventi un esule, un reietto, su cui le potenze spirituali debbano chinare gli occhi ed egli parte per il suo tormentoso ritiro. Al ritorno, il padre gli spiegherà a uno a uno i sensi simbolici d'ogni tratto del suo sogno e la rivelazione giunge con la forza dello scioglimento in una trama narrativa.

Tra i vari etnografi dell'Arizona e del Nuovo Messico soltanto A.L. Kroeber raggiunge un tono letterario nella biografia selvaggia e cupa di *Earth-tongue, a Mohave*. Non a caso i Mohave hanno una teoria dell'indole stregonesca d'una chiarezza tetra e paurosa, che Kroeber non pare conoscere, ma chiaramente fa sentire.

Alice Marriott aggiunse alle sue opere etnografiche una serie di bozzetti d'un andante umorismo secondo i canoni del *New Yorker* [12], dove però domina la venerazione del mondo indiano e si mostra la difficoltà di mai penetrarne i segreti religiosi: Elizabeth, la Kiowa del tutto indifferente e assimilata, si svela all'improvviso tutta partecipe del mondo di presenze invisibili, devota ai feticci delle «dieci nonne» (esse «agiscono come aspirapolvere, assorbendo e trattenendo il male»). Nell'opera intitolata *The Ten Grandmothers* [13] sono raccolte le storie memorabili dei Kiowa dove alla fedeltà etnologica si congiunge una forza puramente estetica, libera dalla volontà d'intrattenimento.

Sono bozzetti secchi come racconti di Hemingway. Ecco l'inizio di una spedizione. Sitting Bear, il capo, esorta alla partenza e intona il canto del cane pazzo poiché tutti dovranno combattere come cani impazziti:

> Vivo, ma non vivrò sempre,
> Luna misteriosa, tu sola resti,
> Potente sole, tu solo resti.
> Stupenda terra, tu resti in eterno [14].

Poi le donne lanciano il loro ululato di gola e i giovani ne sono come issati sui cavalli.

Ecco in qual modo dopo giorni di preghiera, pianto e digiuno, un giovane ottiene la sua visione:

> A volte le lacrime gli scorrevano sul volto mentre pregava; a volte aveva gli occhi secchi e brucianti e pareva non fosse rimasto altro nel mondo salvo lui e il calore del sole che lo stava risucchiando e seccando.
>
> Fu all'alba che udì la voce, all'alba che era lentissima a venire, che non scansava via la notte come alle aurore che ricordava in questo luogo, ma

[12] Raccolti in *Greener Fields*, New York 1953.

[13] Norman (Okl.) 1945. Anche sui Pueblos Alice Marriott scrisse una narrazione, *Maria, The Potter of San Ildefonso*.

[14] «I live, but I will not live forever, / Mysterious moon, you only remain, / Powerful sun, you alone remain, / Wonderful earth, you remain forever».

tentava di scivolare di là dalla tenebra, insinuandosi nel mondo senza farsi notare.

La voce era come la luce. Gli scivolò nella mente da una qualche parte e sembrava tutt'attorno eppure da nessuna parte... Dovette lavorar sodo, sforzandosi, per fare che la mente cavasse parole dai fiochi suoni. Infine esse vennero.

«Guarda in basso – la voce stava dicendo –, guarda l'erba ai tuoi piedi. Ecco dove un uomo deve guardare per avere potenza. Deve farsi simile all'erba prima che essa gli giunga».

Parve un duro lavoro tirar giù gli occhi dall'orlo del mondo e dalla luce che filtrava fino al suolo che gli stava difronte, ma lo fece [15].

Ed ecco gli appare un animaletto che a segni gli dice d'imitarlo, diventando come invisibile a furia d'essere anonimo, indistinguibile: come qualsiasi cosa che cresce. Allora verranno altre potenze a illuminarlo e conferirgli poteri.

In *An Anthropologist at Work*, il volume di Ruth Benedict curato da Margaret Mead [16], alcuni saggi di alta letteratura si staccano dall'aridità etnografica. Vi si lamenta la spoliazione della patria indiana; l'uomo bianco denudò la terra, lordò i fiumi che erano dimore di spiriti:

I bianchi comprarono la terra per ottenere prestigio. Gl'Indiani a tal fine compravano canzoni, canzoni ottenute torturandosi. C'è chi è scampato incolume alle frecce grazie ad una canzone e grazie ad essa poveri ragazzi sono diventati dei capi: esse valgono cavalli, manti, tessuti e coperte. Un Blackfoot era disposto a comprare visioni [17].

[15] «Sometimes tears were running down his face when he was praying; sometimes his eyes were dry and burning, and there seemed nothing left in the world but him and the heat of the sun that was sucking him dry. It was just at daybreak that he heard the voice – daybreak that was coming very slowly, not shoving the night aside like the earlier dawns he remembered at this place, but trying to slip past the darkness and get into the world without being noticed. The voice was like the light. It slipped into his mind from somewhere, and it seemed all around him yet nowhere... He had to work hard, trying to make his mind make words of the tiny sounds. At last they came. "Look down, the voice was saying, Look into the grass at your feet. That's where a man must look for power. He has to make himself humble before it will come to him". It seemed hard work to pull his eyes down from the edge of the world and the seeping light to the ground directly in front of him, but he did it...».

[16] Boston 1959.

[17] «White men then purchased land for prestige. Indians purchased songs for that purpose, songs attained through self-torture. Men have come unscathed from arrows through the help of a song, poor boys become chiefs: they are worth horses, braiden robes and blankets. A Blackfoot would buy visions».

L'Indiano acquistava canti magici da intonare ai raduni dei suoi pari; l'uomo bianco bramava un diverso prestigio, altrettanto immateriale, a guardarlo dappresso, fatto di «progresso», di «glorie della civiltà».

Ruth Benedict difende il cannibale mettendo a confronto la squallida ferocia bianca e la devozione con cui l'Indiano divorava i cuori degli eroi capaci di ridere dinanzi agli strumenti di tortura e di levare il canto di morte fra i tormenti. A Vancouver Island il rituale cannibalico era un modo d'interrompere l'estasi.

Theodora Kroeber, la moglie di Alfred Louis Kroeber, in un rozzo stile narrò come fu scovato l'ultimo e solitario Indiano d'una tribù sterminata, gli Yana, in *Ishi in Two Worlds*[18]. Egli viveva guardingo nei boschi, esente da ogni contatto con i bianchi, allorché, stremato dalla fame, venne sorpreso accanto ad un mattatoio californiano nell'agosto del 1911. Spaurito ma con volto fermo venne alla fine consegnato al Kroeber con cui, rasserenato, visse all'Istituto d'Antropologia.

Theodora Kroeber raccoglie i documenti della strage disgustosa operata dai pionieri californiani, rammenta la trafila burocratica che l'apparizione di Ishi cagionò, il lento suo adattamento alla nuova vita. Ma la parte migliore dell'opera è l'ultima, dove il carattere quieto e indipendente del sopravvissuto è delineato insieme ai suoi giudizi sulla vita dei bianchi. Egli è il proprio medico, come ogni Indiano, ma conosce una sola operazione, la scarnificazione delle braccia e delle gambe del cacciatore per infondergli vigore. Pratica anche la perforazione del setto nasale per infilarci un osso decorativo o un ramoscello di alloro e di ginepro contro le infreddature. Contro i morsi del serpente a sonagli si lega alla parte offesa un rospo o una rana. Evita di dormire esposto alla luna.

Le malattie dei bianchi nascevano, secondo Ishi, dal vivere in luoghi angusti, come le automobili, gli uffici, le case stesse:

> Il bianco gli pareva vittima in modo eccessivo dell'onnipresente spirito maligno, il dottor Coyote... Forse, secondo Ishi, ciò era dovuto alla trascuraggine del bianco, che non si proteggeva dalla malignità involontaria e dal pericolo della donna che si trova nel suo ciclo lunare[19].

[18] Berkeley – Los Angeles 1961. Trad. it., Milano 1968.

[19] «The white man seemed to him to have become excessively a victim to the ever

Il sangue mestruale e i cadaveri sono le due forze corruttrici da cui il bianco non si difende; la chirurgia pare a Ishi una presunzione sfrontata e l'anestesia un oltraggio, un allontanamento dell'anima («to induce sleep is to cause the soul to leave the body...»). L'ablazione delle tonsille sembra tra le operazioni la più stolida, poiché basterebbe spalmare la gola di miele e soffiare della cenere nella laringe.

Non si speri però mai nei benefici effetti di questa diffusa, nuova intelligenza etnologica della vita spirituale indiana.

La lugubre animosità che ebbe la sua prima testimonianza nei *Magnalia Christi Americana*, che si perpetua con vesti diverse e sostanza immutevole attraverso l'illuminismo settecentesco (che ancora determina alla fine del secolo XIX gli *Indian Commissioners* che si propongono «di assistere nella grande opera di redenzione di questi ottenebrati figli di natura dall'oscurità della loro superstizione e ignoranza...»), attraverso il razzismo «caucasico» dell'Ottocento, nel secolo XX diviene un sociologismo che riconosce sì la struttura della civiltà indiana talvolta in modo sottile, ma al fine di deformarla con maggiore efficacia. Un'opera, anche letteraria, è tipica: *The Hopi Way* di Laura Thompson e Alice Joseph [20]. John Collier nella sua prefazione osserva: «Si vuole influire su un individuo o su un gruppo? Si scopra ciò che nel loro essere è centrale... Si ricordi che le preoccupazioni profonde e centrali, le devozioni, le concezioni dell'esistenza possono essere aiutate ad applicarsi a fini pratici nuovi». Tutta la serie di monografie indiane curata dall'*Indian Service* con il comitato di *human development* dell'Università di Chicago, mira a cogliere la chiave di volta dei vari edifici sociali indiani (Hopi, Navaho, Sioux, Papago) per orientarli a volontà.

Non si tenta più di celare, denigrare la realtà spirituale indiana; John Collier, *Commissioner of Indian Affairs*, non bara e ne riconosce anzi le meraviglie, il particolare tempo vivido ed «eterno» a differenza del nostro, frammentato e contigente. Guai a chi s'illuda di ridurre i drammi sacri dei Pueblos a «un'operazione per far crescere il grano o per dare un'emozione rassicurante ai timorosi e

present evil spirit, the Coyote doctor... This could be due, in Ishi's opinion, to the white man's carelessness in failing to protect himself from unwilled malignity and danger of the *sake mabale*: the woman whose moon period is upon her». P. 177 (ed. 1964).

[20] New York 1965.

malsicuri»: tanto vale dire che a tale piattezza si riducano tutte le sommità spirituali dell'uomo, «dichiarare la bancarotta della propria capacità di percezione».

Collier scrisse la prefazione alla monografia di Thompson e Joseph sugli Hopi:

La natura in cui vive lo Hopi è tra le più pericolose e severe. Gli Hopi hanno fatto fronte a questo fatto immutevole inserendo la natura nel centro della loro vita psichica e sociale. Potrebbero ripetere con l'Elisabettiano: «Ben addentro in quell'entroterra popolato di leoni / C'è una mistica città, mèta di alte imprese...». Gli Hopi hanno raggiunto la pace, e non attraverso una politica, ma attraverso discipline e dogmi piantati nelle loro anime a una a una... E gli Hopi pagano la loro pace a prezzi severi. Gli Hopi, senza adoperare nessuna delle forme della democrazia che distinguono (e limitano) la tradizione europea, vivono in una democrazia... Benché mancanze individuali possano rovinare la società e l'universo stesso (così credono gli Hopi), tuttavia il comportamento dell'individuo ed il suo pensiero, il suo sentire e le sue scelte, sono lasciate a lui solo [21].

Thompson e Joseph seppero cogliere la «vita hopi», l'insieme delle norme che prescrivono atti e pensieri per ciascuno in ogni circostanza. Le cerimonie che ritmano questa vita hopi richiedono un «buon cuore», cioè l'assenza di ira, timore, tristezza o preoccupazione; in hopi la stessa parola, *na'wakna*, significa «volere» e «pregare».

L'opposto radicale del buon cuore è il cuore duplice o stregoneria, che proviene dal sodalizio con formicoline nere, coyote, gufi, cornacchie, cani, gatti, *bull-snakes*.

I poteri d'ogni sorta, anche quelli maligni, sono largiti dalla Nonna-ragno che si libra al centro della ragnatela cosmica.

L'anno è una fitta rete di feste che ritesse il cosmo.

[21] Vd. *Patterns and Ceremonials of the Indians of the Southwest*, New York 1949, p. 63 e la prefazione al volume di cui alla nota precedente: «The nature world of the Hopi is one of the most perilous and severe of all nature worlds. The Hopi have met this changeless fact by building this difficult nature-world into the center of their psychic and social life. With the Elizabethan they could say. Deep in that lionhaunted inland lies / A mystic city, goal of high emprise... The Hopi have achieved peace, and not through policing but through the disciplines and the affirmations planted within each of their several souls... And the Hopi pay for their peace, severe payments. The Hopi, without using a single one of the forms of democracy which distinguish (and limit) the European tradition, live in democracy... Though individual shortcoming may wreck the society and even the universe (so the Hopi believe) yet the individual's conduct and his thought, his emotion and his choices, are finally left to himself».

Le realtà per l'Indiano dovevano tradursi in ritmi: se Mary Austin colse per prima questa musicalità, la rappresentò anche Oliver La Farge (Hazard Perry), uno *yankee* che emigrerà a Santa Fé, etnologo dapprima, quindi romanziere con *Laughing Boy* (1929)[22], il cui protagonista navaho sempre è pervaso e trasportato da alternanti figure musicali.

Lo stato che il melodramma preserva fra i bianchi qui è quotidiano: la preghiera è poi musicalità pura o, secondo l'espressione navaho ricorrente nel libro, *hozoji nashad*, un «viaggiare in bellezza».

Goethe aveva colto questo stesso stato, cosa ben rara nelle letterature occidentali, annotando come «interiormente spesso mi pare che un genio segreto sussurri qualcosa di ritmico, sicché nel vagabondare mi muovo a tempo e mi pare nel contempo di cogliere lievi suoni che accompagnano, una qualche canzone che in qualche modo mi si presenti piacevolmente»[23].

Nel racconto di La Farge domina la figura d'una giovine navajo decisa a lasciarsi alle spalle l'avvilente passato di «assimilata», e con tenacia avvince un orafo del suo popolo, Laughing Boy, che la sposa.

Intanto ella continua a sfruttare un amante bianco. Dopo la prima «cantante» felicità, un disagio s'impadronisce di Laughing Boy: che cosa ha dunque commesso, come mai ha smarrito il «sentiero della bellezza»? Invano fa un bagno di vapore, digiuna e canta; sente che una disgrazia incombe. Il racconto, ormai, diventa puramente e volgarmente funzionale (egli trafigge con una freccia l'amante della moglie, che ha sorpreso sulla soglia di casa, poi ferisce anche lei, ma non tanto che ella non possa dargli un ragguaglio della propria esistenza passata e farsi perdonare; leva comunque a entrambi l'imbarazzo di quanto è successo un vecchio pretendente di lei, che l'ammazza con un colpo di fucile).

Nel meccanico romanzo *Enemy Gods* La Farge rinarra sciattamente la storia del piccolo Indiano, un Navajo, sradicato dalla tribù per diventare un «civilizzato». Lo sradicamento gli è sensibile soprattutto quando ode la musica patria:

[22] Ebbe il premio Pulitzer nel 1930. La Farge raccolse il simposio *The Changing Indian* nel 1942.
[23] *Wilhelm Meister*, III, 1.

Il canto sorse in una spirale scintillante, dalla bocca creava, partecipava alla creazione d'una sostanza in cui il filo della sua stessa voce correva rilucente. Era uno stato di unione, sottomissione, maestria e sfogo in cui si entrava, fluttuando verso l'alto, il tamburo in lui e lui abbracciante il tamburo, solitario e tuttavia tutt'uno con gli altri [24].

Dopo aver seguito la via dei bianchi, il protagonista torna alle costumanze avite, impara le pure cerimonie e anche i suoi amori in questa atmosfera s'ammantano di significati riposti:

La pittura sulla ragazza non lo disturbava più, aveva cessato di mascherarle il volto e serviva soltanto a isolarla meglio. Fanciulla Aurora, Fanciulla Polline, forse. Sul suo viso avevano disegnato la luce mattutina, la luce vespertina e la morbida tenebra. I capelli le ricadevano come pioggia, con sopra le piume d'aquila [25].

La stessa regione profumata e tersa, ricca di tradizione, che aveva ispirato Bandelier, D.H. Lawrence, Willa Cather e Mary Austin, forma l'ambiente di *The Man Who Killed the Deer*, il romanzo che Frank Waters, anche lui alternante fra la narrativa e l'etnografia, pubblicò nel 1942.

Martiniano è stato designato da fanciullo a frequentare la degradante scuola pubblica dei bianchi; sradicato così dalla vita di Taos, non ha ricevuto l'iniziazione in un *kiwa*, uno dei templi sotterranei che segnano il cuore dei rioni di Taos. Ne è nato un ribelle, che si crede insensibile alla fascinazione di quel luogo geniale. L'apertura del romanzo già trasmette quell'aura di vita assorta e compatta in una casa taosiana, quel ritmo largo, in sordina: «L'ultimo nodo di piñon si raggrinzì nel piccolo focolare conico. I carboni divamparono rosseggiando e quindi si coprirono d'un velo bigio come gli occhi d'un falco morto. Le pareti di fango dipinte di bianco cominciavano a perdere il loro pallore rosato e i

[24] New York 1965 (I ed. 1937), p. 89: «Song rose in a shining spiral, out of his mouth he created, participated in creating a substance in which the thread of his own voice ran gleaming. It was a state of being, union, submission, mastery, and outlet into which one entered, floating upwards, the drum in him and he enfolding the drum, solitary and entirely one with the others».

[25] P. 240: «The paint on the girl disturbed him no longer, it had ceased to disguise her face and served only to set her apart. Dawn Girl, Pollen Girl, perhaps. Over her face they had drawn morning light, evening light, and soft darkness. Her hair hung down like the rain, with the eagle plumes beside it».

loro contorni misteriosi»[26]. A distanza di qualche pagina la metafora degli occhi di falco ritorna come cadenza segreta:

Qualcosa non andava. Contaminava l'aria. Eppure nessuno degli uomini ammantati d'impenetrabilità si tradì con domande ansiose... I bambini s'infilarono tra i giuncheti del fiume come pulcini alla vista d'un falco[27].

Il falco è simbolo d'un'inquietudine che increspa la superficie di quel borgo dalla planimetria sacrale:

Le due metà opposte del villaggio parevano come i frammenti d'un grosso tamburo scoperchiato, come le mura d'un antico ipogeo dissotterrato dopo mill'anni... come qualcosa di vivo dal lento polso di serpente[28].

Martiniano lo sradicato ha ucciso un cervo in tempo vietato e s'è ribellato alla guardia forestale. È un anello d'una lunga catena di reati, segno della sua condizione inquieta. Sarà ancora lui a cadere nella rete d'un missionario del culto del *peyotl*, che gli anziani custodi della tradizione reprimono con pubbliche bastonature. Il suo destino ha un totem: il cervo, presenza sempre ritornante nella sua vita; in qualche strano modo è come se da quella presenza Martiniano imparasse a distogliersi dal *peyotl*.

«Come facciamo a staccarci dal quadruplice mondo di cui siamo una parte? Dall'elemento del fuoco del primo mondo otteniamo il calore degli esseri animati. Quello dell'aria ci diede il fiato della vita. Quello dell'acqua produsse il nostro flusso vitale, il sangue. E da quello della terra traemmo la solida sostanza delle nostre forme fisiche. Da ognuno di questi mondi siamo a volta a volta emersi. Siamo tutto ciò che siamo stati. Sicché domandiamo: che specie di religione è questa che vorrebbe rifiutare ciò che siamo; che falsamente soggioga il corpo, infiamma la mente con

[26] P. 3: «The last piñon knot crumpled in the small conical fireplace. Its coals blazed redly alive, then slowly clouded over with a grey film like the eyes of a dead hawk. The white-washed adobe walls began to loose their pinkish pallor and dim outlines».

[27] P. 10: «Something was wrong. It tainted the air. Yet no man, shrouded in his impenetrability, betrayed himself by anxious questions... Children ducked in the willow bordering the stream like baby chickens at the sight of a hawk».

[28] P. 6: «The two opposite halves of the pueblo appeared like the fragments of a great headless drum, like the walls of an ancient kiwa unearthed after a thousand years... as something living with a slow serpent-pulse...».

sogni e allontana lo spirito?»[29], dice uno degli anziani. Già i capi Winnebago avevano ai primi del Novecento insegnato che il *peyotl* travolgeva, demone infero, le antiche barriere entro le quali allo spirito era dato di crescere. Altra è la via taosiana verso l'ordine e la sapiente letizia, e si percorre nelle danze rievocatrici del Genesi, come quella dei *koshare*:

> Le loro braccia sciolte e flessibili tiravano con un lene movimento la potenza profonda dalla tenebra della terra di cui erano dipinti, tiravano i succhi nascosti nelle radici, tiravano su i virgulti del grano. Poi, ad un variare del ritmo, le loro teste si alzarono. Tiravano giù la pioggia come tanti fili, tiravano giù dal cielo la sua potenza stellare e lo splendore lunare, le sue frecce dalla punta rosata, le sue acque[30].

La religione tradizionale s'impadronisce di Martiniano a grado a grado, stempra, attutisce e infine estingue i movimenti recalcitranti della sua anima, e il suo ritorno alla tradizione è tutt'uno con la lettura che sempre meglio gli riesce dei segni nel suo destino: il suo totem, il cervo, non è incarnato forse da sua moglie? Non è ella una cerva sotto spoglie umane, dunque della stessa sostanza animale che dà il nome alle Pleiadi, i cui zoccoli formano i sistri rituali, complementare verso l'alto dell'aquila, verso il basso del serpente, che origina il *clan* del cervo ed i sacerdoti dell'antilope, che infonde nell'uomo la selvatica, schiva gentilezza e rapidità? E così Martiniano, senza iniziazione, giunge alla sapienza che viene impartita nei *kiwa*:

> Era come un gran serpente arrotolato che dormisse in lui. Come il leggendario serpente terrestre del suo popolo, grave di sapienza e di potere, che un giorno si sarebbe ridestato e srotolato per scattare e

[29] P. 133: «How is it we can forsake the four-fold world of which we are a part? From the fire element of the first world we hold the heat of animal beings. That of air gave us the breath of life. That of water produced our life-stream, our blood. And from that of the earth we derived the solid substance of our physical forms. From each of these worlds we have had our successive emergences. We are all that we have been. So we ask: what kind of religion is it which would refute that which we are; that falsely subjugates the body, inflames the mind with dreams and leads away the spirit».

[30] P. 150: «Their loose flexible arms with gentle motion drew up the deep power from the blackness of the earth with which they were painted, drew up the hidden juices into the roots, drew up the corn shoots. Then at a change of rhythm, their heads raised. They drew down the rain like threads, drew down from the sky its star-power and moon-glow, its pink-tipped arrows of fire its waters».

cacciare via dalla carne strappata e torturata le aquile laceranti e clamorose del desiderio [31].

Leslie Fiedler accusa Waters di concessioni al gusto hollywoodiano e invero estrae dal romanzo una serie di poveri stereotipi sull'evoluzione o la storia ineluttabile che pur distruggerà tanto la superstite civiltà indiana quanto il «materialismo» bianco [32]. E la sensualità di stampo lawrenciano di cui la conversione di Martiniano è saturata non è un elemento meno volgare. Eppure la fortuna straordinaria del romanzo (e l'amore che mostrano per esso i Taosiani) è meritata: conoscenza e carità hanno intrecciato i loro fili nella trama più e più volte, e già nelle pagine di Waters, nel 1943, risplende lo stile ornatissimo che sarà in seguito del quartetto alessandrino di Lawrence Durrell. La capacità di esporre in modi piani i principi speculativi indiani è anche dell'opera modestamente etnologica di Waters, del suo *Masked Gods: Navaho and Pueblo Ceremonialism*. Di lui vale la pena di ricordare queste due frasi così compendiose sull'unità dell'essere come sistema di corrispondenze fra i Navajo:

Questa fede porta ad associazioni fra le cose più inattese. Ad esempio la folgore, i serpenti, le frecce, i venti, le nuvole, i cactus, i gioielli e le locuste sono associati dalla loro funzione [33].

Il mondo indiano del Nuovo Messico si rispecchia ancora come in Waters in N. Scott Momaday, i cui versi procurano di coglierne il pathos, come questi, così totemici:

Paragone

Che cosa ci dicemmo
Che adesso siamo come i cervi
Che camminano in fila
Le teste alte

[31] P. 252: «It was like a great coiled serpent sleeping within him. Like the legendary earth-serpent of his people, heavy with wisdom and power, that someday would awake, uncoil and strike from the torn and tortured flesh the rending, screaming eagles of desire».
[32] *The Vanishing American*, cit., pp. 170-171.
[33] *Two Views of Nature: White and Indian*, in «South Dakota Review», May 1964: «This belief leads to associations of the most unexpected things. For example, lightning, snakes, arrows, winds, clouds, cacti, jewels, and locusts are associated in function».

Le orecchie tese
Gli occhi in guardia
Gli zoccoli sempre posati su terra solida
Nelle cui membra è latente la fuga [34].

Nel romanzo *House Made of Dawn* [35], con cadenze timidamente faulkneriane, egli delinea la vita tribale e l'aura rarefatta del Nuovo Messico.

Non nelle cadenze ma nell'immagine stessa che fornisce dell'Indiano echeggia la narrativa di Faulkner William Eastlake [36], al quale riesce la ricreazione della magia indiana nelle scene di *Portrait of an Artist with Twenty-six Horses* attraverso una sua singolare fede nel destino, fede che è la naturale, tacita premessa di tutte le visioni di spiriti soccorrevoli che reggono una vita indiana. Nasceranno così le scene di profezia sciamanica di *Go in Beauty*.

Come Winters nel Sudovest, operava sul materiale delle praterie Mari Sandoz, che si propose una serie di documentazioni narrate, o di romanzi storici che si vogliano dire, sulla resistenza indiana, dall'arrivo del ferro e della polvere da sparo fino alla sottomissione: *The Buffalo Hunters*, *Cheyenne Autumn*, *Old Jules* e *Crazy Horse* fra altri titoli compongono la gran fila di volumi. Una sorta di *Mulino del Po* indiano.

La tessitura è fitta, gli eventi sono quasi tutti raccolti dalla viva voce dei sopravvissuti o scovati in diari e archivi, e questa successione così densa ha una certa sua fascinazione di cronaca quasi sensibilmente, implacabilmente sospinta innanzi dalla forza del tempo. Il tempo infatti, nella sua inesorabilità, è il protagonista più imponente: i massimi personaggi che emergono dall'affastellio dei fatti sono quasi maschere del puro tempo ineluttabile: essi sono diventati forti e indifferenti e tuttavia nutritori del loro popolo, come il volgere stesso delle stagioni. Fra essi Crazy Horse, uno dei

[34] «New Mexico Quarterly», Spring 1968.
[35] New York 1967.
[36] «Gl'Indiani di Eastlake sono più prossimi agli Ikkemotubbe, Herman Basket e Crawford di Faulkner... Eastlake ha assimilato la indifferenza dell'Indiano verso il mutamento e la sua relazione armoniosa con la natura per costruire personaggi indiani che riflettono gli aspetti più ridicoli del frenetico bisogno, proprio degli Anglossassoni nel ventesimo secolo, di un progresso materiale esiziale per l'equilibrio psicologico stesso dell'Anglossassone», dice Delbert E. Wylder in *The Novels of William Eastlake*, in «New Mexico Quarterly», Summer 1964.

capi oglala vittoriosi a Little Big Horn, ha una sua romanica asciuttezza, Alberto da Giussano trasposto nelle praterie di là del Missouri. Passo passo sono seguite la sua infanzia, adolescenza e maturità, fino all'assassinio da parte dei bianchi dopo che la tribù è stata sottomessa. La medesima sorte di Sitting Bull. Come Black Elk, anche Crazy Horse vive una sua visione, di cui riscopre le situazioni volta a volta, a mano a mano che si svolge il suo destino. E nell'ordito uniforme e compatto gli eventi soprannaturali non fanno maggior spicco degli altri, perfino quando gli sciamani invitano i guerrieri a sparar loro addosso, mostrandosi invulnerabili al piombo, e quindi estendono il loro carisma ad un gruppo di guerrieri con un rito (i guerrieri avanzeranno lenti e disarmati, a palme aperte contro il nemico, ma questi ora non spara, sarà una carica di cavalleria a spacciarli a sciabolate); nemmeno risaltano più delle altre vicende quelle sacre, come l'esibizione dei buffoni sacri *heyoka*, coloro che hanno una visione del tuono:

Avevano troppo a lungo trascurato le cose che li proteggevano e questa primavera, al tempo che le antilopi mettevano alla luce i piccoli, uno di loro fu ucciso dal fulmine e parecchi cavalli furono colpiti. Così eseguirono le antichissime cerimonie dinanzi al popolo, facendo tutto all'incontrario e disordinatamente, come dovevano, portando gli abiti rivoltati o con la parte didietro davanti, cantando tutti insieme invece di uno alla volta, rabbrividendo nella calura solare, strisciando attraverso buche nella melma invece di saltarvi sopra, puntando le frecce contro se stessi e cadendo come morti quando mancavano il colpo, cavando la carne da pentole bollenti. Tutto ciò provocava gran risate nel popolo, dandogli una sensazione di novità e di forza, eppure fra i capi ci fu una frattura come quando una gran nube è colpita all'improvviso da molti venti [57].

Oppure:

[57] *Crazy Horse*, Un. of Nebraska Press, 1961 (1 ed. 1942), p. 211: «They had let the things that protected them go too long and this spring, when the antelope were dropping their young, one of them was killed by lightning and several horses were struck. So they made the old, old ceremonials before the people, doing everything backwards and mixed up, as they must – wearing their clothes wrong side out or turned around, all singing together instead of one at a time, shivering in the heat of the sun, crawling through mudholes instead of jumping them, pointing their arrows at themselves and falling like dead when they missed, taking meat from the boiling kettles. All these things brought much laughing to the people, made them feel new and strong, and yet among the leaders there was a splitting as when a great cloud is suddenly hit by many winds».

... nel paese ostile faceva bello, le siepi di lauroceraso s'incurvavano, il buon bisonte abbondava ed i buffoni sacri facevano ridere il popolo e si irrobustivano grazie alla potenza dei tuoni celesti [38].

Mari Sandoz attraverso le metafore riesce a far circolare l'aria dei luoghi nella sua cronaca così sobria:

Così i giovani guerrieri se ne andarono come cani sorpresi alle rastrelliere delle carni, alcuni si voltavano a guardare... [39].
... non potevano vedere il sangue che filtrava lento, giallo-marrone, quasi giallo come quello del bisonte colpito nelle budella e che il cacciatore non deve più inseguire a lungo... [40];
Così l'autunno passò lentamente, pingue e grasso come un cinomio... [41];
Ad uno dei laghetti d'acqua dolce del paese delle dune le carrarecce si riunivano come le piume in punta d'ala delle aquile... [42];
... quando un'altra luna stette a occidente nella sera, sottile come un arco teso... [43].

Fra le ispirazioni recenti nate dall'incontro con l'Indiano una delle più felici è quella che dettò a Jaime De Angulo la sua raccolta *Indian Tales* [44]. Sono ricreazioni e fusioni di leggende indiane, secondo il procedimento stesso che formò nel secolo scorso *Hiawatha*; l'amalgama attrasse le lodi di Ezra Pound, che ne consigliò la traduzione italiana, di William Carlos Williams, di Marianne Moore. De Angulo, nato in Ispagna, immigrato nel Maryland, visse per quarant'anni con gl'Indiani della California, dandone ragguagli etnografici [45], traducendone i miti. Un suo ritratto letterario della tribù prediletta uscì sulla *Hudson Review* [46] e piacque per la deliberata rudezza alla maniera della narrativa realistica dei tempi

[38] P. 230: «... in the hostile country the time was a good one, with the cherry bushes bending black for the *wasna*, the good buffalo plentiful, and the *heyoka* making the people laugh and grow strong with the power of the thunders in the sky...».
[39] «So the wild young warriors went away like dogs caught at the meat racks, some still looking back...».
[40] P. 31: «They could not see the slow-oozing, yellow-brown blood, almost as yellow as that of the gut-shot buffalo that the hunter need only follow a little way...».
[41] P. 65: «... so the fall moved slowly by, plump and fat as a prairie dog...».
[42] P. 79: «At one of the many little fresh-water lakes of the sandhill country the trails came together one more like the wing-tip feathers of an eagle...».
[43] P. 126: «When another moon stood in the evening west, thin as a drawn bow...».
[44] New York 1965 (I ed. 1953).
[45] *La psychologie religieuse des Achumawi*, in «Anthropos», 1929.
[46] *Fall*, 1950.

di Hemingway. E quel modo un po' tracotante e popolaresco può essere il più astuto quando si abbia da presentare cose ed eventi cui rilutti nel profondo un lettore moderno, come le facoltà esorcistiche:

Blind Hall chiamava la sua medicina «mio veleno». La parola indiana è *damaagome*. Certi Indiani la traducono «medicina» o «potenza», a volte «cane» (nel senso di cane addomesticato o allenato)... Blind Hall stava gemendo e dimenandosi dal dolore al torace. Eravamo seduti al sole. «Dammi una sigaretta, bianco. Forse muoio. Che ne so. Quell'auto mi ha buttato l'ombra fuori di me... stanotte mi curo, chiedo ai miei veleni... Ne ho molti, di veleni... Ho Corvo, lui abita in cima al monte Wadaqtsudzi e sa tutto, tien d'occhio tutto... Ho Toroserpente, anche lui, mica male... Ho Pidocchio, Granchiopidocchio, vive con la gente, si è amiconi e mi racconta molte cose... Ho Gianlucertola. Lui sta seduto su una pietra tutto il giorno, abbastanza furbo, ma non è serio, un raccontafrottole della malora... » [47].

La seduta in cui Blind Hall evoca, dopo i corali canti liturgici, codeste presenze, e parla con loro e sente formarsi in sé le loro risposte, che subito ripete ad alta voce, è tra le meglio narrate dopo quelle del Seicento.

Le storie inventate da De Angulo ritessono il ciclo del coyote, il Mercurio ambivalente della fede indiana, in un ritmo imparato sui narratori del periodo fra le due guerre, e come avviene allorquando una narrazione si attiene agli archetipi mitologici, come avvenne per *Robinson Crusoe* o per *Gulliver's Travels*, il libro fu assorbito dalla letteratura per l'infanzia.

Dopo i *Delight Makers* per la prima volta un bianco si calava nella vita d'uno sciamano con *Witch Doctor*, il romanzo di N.C. McDonald, uscito nel 1959. Era anche la prima volta che si dipingeva la vita thlingit, penetrando secondo le norme della

[47] «Blind Hall called his medicine "my poison". The Indian word *is damaagome*. Some Indians translate it in English as "medicine", or "power", sometimes "dog" (in the sense of pet dog, or trained dog)... Blind Hall was groaning and bellyaching about the pain in his ribs. We were sitting in the sun. "Give me a cigarette, white man. Mebbe I die. I dunno. That autocar he knocked my shadow out of me... tonight I doctor myself, I ask my poisons... I got several poisons... I got Raven, he live on top mountain Wadaqtsudzi, he know everything, watch everything... I got Bullsnake, he pretty good too... I got Louse, Crablouse, live with people, much friends, he tell me lots things... I got Jim Lizard, he sit on rock all day, he pretty clever but not serious, he damn liar..."».

rettorica narrativa nella mente dei popoli di quella costa settentrionale del Pacifico la cui arte di terribili simmetrie e stilizzazioni, le cui costumanze religiose mirabilmente complesse e simili alle egizie, sono quasi sgomentevoli [48]. Era infine la prima volta che la vena umoristica attraversava un racconto di stregoneria e guerra senza intaccarne la terribilità e l'arcano. Sì, qualche passo è troppo e quasi cinematograficamente burlesco, talvolta la trasposizione di conversari arcaici in battibecchi americani moderni è troppo contaminante, ma sono mende che l'arte di N.C. McDonald induce a velare con indulgenza.

Il protagonista è lo sciamano dei Thlingit, Kwak; egli sta per essere ucciso: s'è svelato inetto a fugare la carestia. Quasi rassegnato alla morte, tenta invano di comunicare con le potenze divine, ed esausto si assopisce:

> Un mutamento lo risvegliò. D'attorno c'era una gran quiete, e allorquando sollevò la testa per ascoltare un corvo chiamò ed ebbe risposta. Guardando per la feritoia nel tronco vide al centro della fessura una gran stella gialla. Fece un gran sospiro. Le sue preghiere erano state esaudite. Sapeva esattamente a qual punto stava nel tempo [49].

Egli si rianima: partecipiamo alla sua attenzione sempre trepida, tesa a cogliere indizi, annunci, coincidenze, ammiriamo la sua astuzia volitiva di manipolatore d'uomini, pari alla forza con cui sa soggiogare se stesso. McDonald sa che l'uso di trucchi per rafforzare il prestigio, la gloria mondana dello sciamano non intacca la realtà della sua concentrazione estatica, del suo «corpo di gloria» in senso strettamente mistico; anzi quelli esaltano, rafforzano questi. Che tale intuizione profonda sia seriamente compresa e rappresentata è il gran merito di McDonald, il quale aggiunge, a completare

[48] L'anno dopo usciva una serie di bozzetti, *Indian Primitive*, di Ralph W. Andrews (New York 1960) sulle tribù affacciate al Pacifico settentrionale. Il primo ragguaglio sul Nordovest fu fornito da Alexander Ross in *Adventure of the First Settlers on the Oregon or Columbia River*, stampato a Londra nel 1849. Vi si descrive una seduta sciamanica eccezionale. Il guaritore pigia con tutte le forze la bocca dello stomaco al malato, quindi prende a pregare pestando coi piedi la terra, sbuffando, levando un tremolo; gli assistenti, che hanno fornito l'accompagnamento del loro canto, ora battono soltanto un colpo di quando in quando sul tamburo «*by way of an amen*». Così espulso il démone, lo sciamano succhia la parte malata e miracolosamente attira attraverso i pori il sangue guasto.

[49] New York 1968, p. 16: «A change awakened him. There was a great quietness about, and as he raised his head to listen a crow called and was answered. Looking up through the hollow snag he saw centered in the opening a large yellow star. A great sigh went out of him. His prayers had been answered. He knew exactly where he stood in time».

questo suo *tour de force*, la capacità di mostrare, inoltre, anche quanto di buffo possa mescolarsi all'intensissima e sublime vita dello sciamano. Kwak sente l'avvicinarsi di banchi di pesci, indice la pesca, vince la carestia salvando la propria vita.

Una profuga di una tribù settentrionale, dalle movenze sciolte, aristocratiche, rapita da una nave americana e di lì fortunosamente scampata, mette a soqquadro la comunità: non sta al suo ruolo servile, pur non possedendo le qualificazioni iniziatiche d'una stirpe nobiliare, pur non essendo segnata e tatuata. Lo sciamano è irritato dalla prevaricatrice, però ha avvistato dall'alto della sua torre una nave come quella incredibilmente da lei descritta. Egli incomincia a ordire una trama per catturare la nave e sacrificare lei in propiziazione dell'impresa, e s'incammina verso la gran canoa in costruzione sulla quale ha deciso d'imbarcarsi: «Proseguì senza affrettarsi. Uno che sia guidato da esseri soprannaturali non si agita da una parte e dall'altra».

Una lite s'accende allorquando agli schiavi è ingiunto d'impadronirsi della giovane e lo sciamano resta sbalordito alla baldanza con cui ella reagisce:

Kwak fu interdetto ma non dalla minaccia di lei. Un piccolo demone della paura stava agitando le ali nere nelle sue budella. Era volato dentro quando egli s'era accorto che la giovinetta era custodita... Forse che egli stava andando contro la sua visione? Dimentico del suo alto ufficio e permettendosi non solo di agire e parlare come un capo ma di pensare come tale? Un canto gli affiorò in gola ed eruppe dalle labbra: «O Madre dei Capi, O Madre dei Capi, O Madre dei Capi, sollevami in alto, sollevami in alto, sollevami in alto». Il corpo della giovane parve stemprarsi, la ferocia l'abbandonava. Abbassò l'ascia e la mise mitemente via. La sua espressione si ammorbidì fino a diventare d'una studiosa attenzione... Poi il viso le splendette della luce della memoria e pronunciò correttamente una frase che apparteneva al rito segreto della Confraternita Cannibale, la giusta antifona a quella di lui. Kwak, trasecolato, fu lento a rispondere, ma lo fece e quindi soggiunse: «Che la Somma Orsa Madre ti benedica e custodisca, principessa, finché tu non sia tornata fra gli zii e le zie. Faremo festa e ti metteremo in mano il remotimone a passo di danza, rendendo grazie per la sconfitta dei demoni del malinteso [50].

[50] P. 39: «Kwak was staggered, though not by her threat. A small demon of fear was fluttering its black wings in his bowels. It had flown in when he realized thta this girl was protected... Was he going against his vision? Forgetting his high office and allowing himself not only to act and talk like a head chief but to think like one? A chant rose in his throat and burst from his lips. "O Mother of Chiefs, O Mother of Chiefs, O Mother of Chiefs – lift

Così la canoa parte con Kwak e la giovane contro la nave americana e le prime armi da fuoco che i Thlingit abbiano affrontato; la giovane tosto riconosce la nave, il capitano che la rapì. Kwak vede il mutamento:

Quando gettò uno sguardo sopra le teste della calca per vedere come la giovane avrebbe risposto, vide con stupore che i demoni dell'odio erano al potere in lei – o forse era lo spirito di qualcuno dei suoi parenti trucidati, forse un fratello minore. Strano. Un errore da parte d'un guardiano soprannaturale, decise lo sciamano. A una femmina manca la forza mentale per dominare uno spirito guerriero. Peccato che questo non si fosse impossessato d'uno dei giovani che ancora non erano stati messi alla prova. Era troppo per una ragazza. Ella aveva lo sguardo selvaggio, odiatore d'un falco precipitato per terra, fatto cadere da una freccia nell'ala, il quale sa che sono per finirlo [51].

Egli e la principessa accettano di salire a bordo. Il capitano s'è acceso di desiderio, rivuole con sé la sua prigioniera e compagna; Kwak lo disprezza, nemmeno un popolano s'abbasserebbe a manifestare il desiderio per una donna: è matto, ma i matti sono in contatto con gli spiriti e vanno perciò trattati con rispetto, anche lo sciamano deve a tratti impazzire per stabilire certi contatti.

Issati sulla tolda, lo sciamano e la giovane riescono a pugnalare il capitano e il nostromo: lo schiavo congolese, già amico della principessa, assume il comando della ciurma ed i tre riescono a condurre la nave ad arenarsi su una spiaggia. La ciurma che ha voluto ribellarsi ai nuovi dominatori, viene sterminata dai guerrieri thlingit. La vicenda è trattata con la tecnica di un Fenimore Cooper

me up high, lift me up high, lift me up high". – The girl's body seemed to wilt, the fierceness going out of her. She lowered the axe and laid it gently aside. Her expression softened to a look of deep study... Then her face shone with the light of memory, and she spoke correctly a phrase belonging to the secret rite of the Cannibal Society, in appropriate response to his own. Kwak, stunned with surprise, was slow with the answer, but gave it and then added, "May the Great Mother Bear bless and protect you, Princess, until you are returned to your aunts and uncles. We will feast and dance the great steering paddle into your hands and give thanks that the wrong-idea demons have been vanquished"».

[51] P. 57: «When he glanced back over the heads of the crowd to see how the girl would answer he saw with surprise that the demons of hate had taken charge of her – or perhaps the spirit of one of her slain relatives – probably a younger brother. Very unusual. A mistake on the part of some supernatural overseer, decided the shaman. A female has not the strenght of mind to control a warrior's spirit. Too bad this one couldn't have taken hold of one of the untried young fellows. It was too much for the girl. She had the savage, hating look of a grounded hawk, downed by an arrow through his wing, that knows he is going to be finished off».

che sia stato a scuola dal suo censore Mark Twain; è, in fondo, soltanto un intrattenimento, una bambocciata o un intermezzo buffo elisabettiano, che corre parallelo alla descrizione sottilissima dell'anima sciamanica sbalestrata fra accadimenti soverchianti, radicalmente nuovi. Kwak è costretto a fare il condottiero e mormora tra sé e sé, lui di vocazione sacerdotale: «Non so se una mia metà si è staccata diventando un capo di quartiere o se lo spirito di mio cugino morto si intrufola ogni tanto a prendere il comando» [52]. Con un brivido teme che le ombre dei bianchi pugnalati gli suggeriscano certi di questi suoi nuovi impulsi. «Non sarebbe successo se avesse concentrato la mente sul suo feticcio invece di lasciare che si colmasse di battaglie e di stragi. Avevano approfittato della sua mancata vigilanza» [53].

Alla fine dell'avventura Kwak sente quanto sia pericolosa la nuova ricchezza di cui ha dotato, col carico della nave, il suo popolo e decide di rinunciarvi, sacrificando la nave stessa: non ha avuto quella baldanza propria dei grandi capi che buttano tutto al vento e si ergono nudi, rinati, affidati in tutto e per tutto agli esseri soprannaturali.

Egli annuncia il sacrificio, al colmo della festa dei donativi (*potlatch*), mentre la nave sta di fatto salpando: il Congolese con la principessa hanno dato ordine agli schiavi di levar l'ancora per altre terre.

Milton Lott, un autore di *western*, nel 1959 dava forma di romanzo alla storia di Wovoka, il fondatore della *ghost dance religion*. Grazie a questa si accedeva al regno dei morti e con loro si parlava: fu l'ultima ventata profetica, repressa nel sangue dalle truppe nel 1890. Sitting Bull fu tra i martiri.

Un dialogo fra l'agente governativo e alcuni miliziani indigeni preserva qualcosa di quella realtà spirituale stroncata a fucilate:

L'agente sollevò lo sguardo stupefatto.

«Sacri? Che cosa intende dire? Sono soltanto uomini come lei e me».

«No. Hanno fatto ciò che né lei né io si è fatto: hanno fatto morire molti nella danza e li hanno riportati indietro dall'aldilà dopo che essi

[52] P. 96: «I don't know whether half of me has split off and become district chief, or if the spirit of my late cousin crowds in every now and then to take charge».

[53] P. 102: «It couldn't have happened if he'd kept his mind on his medicine instead of letting it be filled with battle and slaughter. They had taken advantage of his lack of vigilance».

hanno visto i loro parenti e parlato con loro nel mondo degli spiriti. Li abbiamo visti fare queste cose e temiamo d'intrometterci... Taluni dei danzatori, gente giovane, hanno visto uomini morti tanto tempo addietro... Qui c'è potenza e mistero [54].

Il piccolo campo di Sioux che Lott ci mostra verrà distrutto dalla soldatesca, e l'eccidio è descritto con artigianale sagacia, ma il lento progresso della storia verso questo fondo di nequizia è affidato ad uno stile che non regge alle intenzioni di asciuttezza e incisività. Anche i caratteri sono abbozzati: il pastore protestante nevrotico e intollerante, sua moglie che invece rispetta gl'indigeni e fatalmente, pericolosamente è vicina al giovane studioso amante e studioso della loro civiltà, partecipe alla nuova religione.

Non che manchino tratti accorti. Lott ha saputo usare i trattati di Ruth Benedict, di Clark Wissler, le opere di John G. Niehardt. Il pastore intento a pregare per un bambino indiano morto è un paradigma dell'istintivo orrore verso il mondo indiano:

Prima d'incominciare a pregare temette di svenire. Le pareti oblique a cono, senza finestre, l'opprimevano. Gli odori d'incenso, cuoio e fumo – tutto ciò che orna la barbarie e soprattutto la presenza conturbante della morte sembrava coartargli il respiro, pesandogli sul cuore e sui polmoni. Ma mentre pregava la forza si rinnovellò. Un senso di potenza lo sollevò e resse [55].

La sensibilità puritana è stata ricreata.

Con buona lena e dopo uno studio accurato delle verità indiane, arieggiando il La Farge nella mescolanza fra realismo e mimesi della poetica interiorità indigena, Hal Borland scrisse *When the Legends Die* [56]. Un operaio Ute uccide un truffatore e fugge

[54] New York 1968, p. 273: «The agent looked up startled. "What do you mean, sacred? They're only men – like your or me". "No. They have done what you and I cannot do: they have caused many to die in the dance and have brought them back after they have seen and talked with their relatives in the world of spirit. We have seen them do these things and are afraid to interfere... Some of the dancers, young people, have seen men who died long ago... There is mystery here and power..."».

[55] P. 77: «Before he began praying he was afraid he might faint. The slanting conical walls without windows oppressed him; the smells of incense, leather, smoke – all the trappings of savagery – and above all the disquieting presence of death seemed to constrict his breathing, to weigh on his heart and lungs. But as he prayed, his strength renewed. A sense of power lifted him up, sustained him».

[56] New York-Toronto-London 1965 (1 ed. 1963).

nascondendosi in una selva, dove lo raggiunge la moglie col figlioletto. Qui tornano alla vita arcaica e felice:

Una mattina videro che Pagosa Peak verso oriente era coperta di neve. Disse: «Presto cadranno le foglie. Farò un riparo dove staremo al caldo quest'inverno». Andò sul versante meridionale della montagna, tornò e disse: – Andiamoci. ... Ella disse: «Non voglio una casa. Voglio una tenda che sia rotonda come il giorno, il sole, il cammino delle stelle. Voglio una tenda che sia simile alle cose buone che non hanno termine». Poi cantò la vecchia canzone della tenda che è rotonda come il giorno e l'anno e le stagioni [57].

Una gioia che erompe in antiche canzoni, già pronte da tempo immemorabile a sollevare e nobilitare ogni sentimento, ormai pervade ogni atto di reverente caccia, di edificazione, di spigolatura. La disgrazia fatalmente colpisce il paradiso, muoiono i due genitori; il piccolo orfano riesce a procurarsi il cibo in compagnia d'un orsacchiotto e di alcuni uccellini che gli si sono affratellati per un'istintiva, totemica affinità. Nuovamente il paradiso viene perduto; egli scende in città a barattare dei cestini di vimini e cade nelle mani della barbarie bianca: sarà gettato nel collegio dove i fetori e la volgarità lo tortureranno ancor più delle verghe. Deve cacciar via il suo fratello orso e, dopo una vana fuga, anche ogni volontà di resistenza. Esce dalla prova per diventar pastore, quindi s'ingaggia con uno scommettitore di rodei: la sua capacità di parlare mutamente ai cavalli ne fa un campione. Freddo, aspro, inaccessibile, egli si crede ormai lontano dalle origini, ma un giorno è come tratto da una forza più segreta nell'antica selva, illuso di voler abbattere un orso di cui ha visto le orme. Ma quell'orso è per lui come il cervo per il Taosiano del romanzo di Winters: l'incarnazione del Ritorno al paradiso. La mano non farà scattare il grilletto, egli risparmierà l'orso e tornerà a vivere nel romitaggio dell'infanzia: un Ishi vittorioso.

Lo stesso tema del ritorno d'un Indiano alla vita silvestre era stato di Peter Matthiessen in *At Play in the Fields of the Lord.*

[57] P. 18: «One morning they saw that Pagosa Peak to the east was white with snow. He said: "Soon the leaves will fall. I am going to make a place where we will be warm this winter". He went over to the south side of the mountain and came back and said: "We are going to go to that place"... She said: "I do not want a house. I want a lodge that is round like the day and the sun and the path of the stars. I want a lodge that is like the good things that have no end"... Then she chanted the old song of the lodge, which is round like the day, and the year, and the seasons».

Greve a causa del tono testardamente scherzoso, *Piegan* di Richard Lancaster è il diario di una lunga intervista al capo dei Blackfeet nel Montana, la tribù che Grinnell, con tante mostre d'affetto, aveva frodato, che era stata decimata dalla fame e (per un quarto) dall'alcool. Le pagine migliori sono quelle in cui l'orrore spegne la risata coatta.

Una volta il Capo mi chiese di spiegargli perché il bianco era stato così impaziente d'intrappolare tutti gli esseri subacquei (i castori). Gli dissi che era causa la follia del bianco, convinto che tutti dovessero portare un cappello di castoro... Ciò che determinò veramente lo sterminio del bisonte fu lo sviluppo nel 1871 di un nuovo procedimento di conciatura. Non ho mai avuto l'ardire di raccontare al Capo che la sua gente e la sua cultura furono sacrificate affinché una qualche fetida macchina (i vecchi Blackfoots parlano ancora dell'automobile come «vettura puzzola») continuasse a sfornare bottiglie di birra, ombrelli di seta e scarpe di cuoio [58].

Invero i castori erano sacri ai Blackfoots, essendo essi i condottieri degli «esseri subacquei» ai quali gl'Indiani largivano doni ogni qualvolta attraversassero un corso d'acqua e che apparivano loro come esseri biondi e occhiceruli nelle visioni. Il Lancaster dà qualche notizia di cerimoniali, ma evita più utili ragguagli con indignate proteste contro la pretesa di definire l'ineffabile.

La mole delle molte opere prive d'ogni superbia progressista verso l'Indiano, a metà fra la letteratura e l'etnografia, è cresciuta a dismisura; se n'è fatta una breve cernita.

Al nuovo spirito che pervade queste nuove opere si oppone la forza inveterata dell'antica persuasione progressista, la tradizione della benevolenza o il vetusto libertinismo.

Conrad Richter corre ai ripari, contro la voga degli eroi negativi alla *Cimarron*, con un compromesso e una bislacca dottrina: ogni cellula tende ad un'armonia che consenta la massima potenza vibratoria, e turba le vicine costringendole però in tal modo a

[58] New York 1966, p. 119: «The Chief once asked me to explain to him why the White Man had been so anxious to trap all the Underwater Persons (all the beavers). I told him it had been because the White Man was crazy and thought that everybody should wear a hat of beaver fur... What really motivated the extinction of the buffalo was the developmente in 1871 of a new tanning process... I have never had the courage to tell the Chief that his people and his culture were sacrificed so that some stinking machine (the older Blackfoots still refer to the automobile as a "skunk wagon") could keep on turning out beer bottles, silk umbrellas or patent leather shoes».

cercare armonie più potenti. Arieggia un poco Ouspensky (che affascinò parecchi scrittori inglesi attorno al 1930), allorché insegna che i massimi manipolatori d'energia sono i mistici. In *The Mountain on the Desert* un eremita spiega che il centro dell'esistenza è la «fame d'energia», che l'attività suscita l'energia e non viceversa; pianto, bestemmia, risata, preghiera sarebbero tutte forme di attività vibratoria.

«Professore d'energia» è per Richter in modo eminente l'Indiano, cui è dedicato particolarmente *The Light in the Forest* [59], dove il giovane Butler, razziato nella seconda metà del Settecento da una tribù di Delaware, è restituito con sua somma tristezza ai genitori; ogni simbolo dell'oppressiva civiltà gli ripugna: «Tanto vale che chiediate al cervo di vestir la pelle del suo nemico il lupo».

Richter vuol mantenere in equilibrio le concezioni in lotta, sicché alla fine Butler condannerà anche lui la selvaggia e crudele natura dell'Indiano come intollerabile. L'energia ammirevole, intensa degl'Indiani è destinata a cedere dinanzi a quella più disarmonica della civiltà europea che però è una premessa all'evoluzione di altre e nuove forme. L'ideologia del progresso se la cava nonostante tutto.

Edmund Wilson, combinatore accorto di critica letteraria e di dottrine politiche, sempre aggiornato, mai audace, giornalista impeccabile, fu attratto improvvisamente a ciò che restava del mondo indiano imbastardito e stanco. Lo affrontò secondo uno spirito ammodernato di benevolenza illuministica. Scoprì che la Costituzione degli Stati Uniti era ricalcata su quella non scritta della Confederazione irochese, che Benjamin Franklin a questa si era ispirato per unificare le colonie d'America; frequentò alcuni Irochesi, imparò che esisteva un movimento nazionalista e notò, alla radice di questo, un risveglio religioso.

Ga ni o dà yo, il riformatore settecentesco, dopo una vita dissipata, ricevuta una visione, aveva restaurato la moralità indigena distrutta dall'uso dell'alcool, impartendo gl'insegnamenti di una nuova fede. Tra il 1860 ed il 1865 fu redatto il testo delle rivelazioni, tradotto in inglese dal Seneca Arthur C. Parker nel 1903. Wilson riferisce i tratti maggiori di questa Scrittura, quindi le

[59] New York 1953.

recenti lotte politiche delle tribù contro le vessazioni inesorabili delle autorità.

Uno degl'Indiani che ci presenta è Philip Cook, carpentiere, abituato a tenersi in equilibrio su esili travi, e assimilato a questo suo lavoro nello stesso aspetto risoluto e quieto. Cattolico, non aveva una sensibilità tribale, ma incominciò a occuparsi di politica; nel 1948 si convertì al nazionalismo indiano, e approfondendo la storia della sua gente gli si svelò la trama di nequizie dei bianchi. Abbandonò allora il cattolicesimo, ricusò il protestantesimo, ricollegandosi alla religione fondata da *Ga ni o dà yo*: i suoi avi non erano politeisti: il sole, la luna e le altre forze naturali erano rappresentanti del Creatore. Ma Cook aveva la vocazione dell'inquieto riformatore, sicché i custodi del culto lo respinsero. Finì mormone.

Mad Bear, un altro nazionalista indiano, è ritratto con la tecnica del profilo patinato da *New Yorker*. Arruolato in marina a sedici anni, combatté a Okinawa e poi in Corea. Gli fu negato il sussidio di reduce, perché abitante in una riserva. A Wilson egli narra una profezia dei tempi antichi sul serpente bianco che schiaccerà gl'Indiani e poi ingrandirà smisuratamente, sul serpente rosso che lo contrasterà, sul serpente nero che debellerà entrambi, dopo di che una grande luce splenderà. Mad Bear interpreta la visione come l'annuncio delle lotte fra l'America e la Russia ed i negri, e dell'apparizione finale del Cristo.

William Fenton, l'etnologo, consente a Wilson di penetrare nel momento religioso dei Seneca fedeli agl'insegnamenti di *Ga ni o dà yo*, facendolo assistere ad una Danza nel Buio. È un oratorio cantato nelle tenebre, nato dalla visione d'un giovinetto cacciatore che vide e frequentò il «piccolo popolo», gli gnomi che presiedono alle fioriture. Tornò al suo villaggio ma, come Rip Wan Winckle, per scoprire d'essere rimasto via non già pochi giorni, ma decenni.

La «danza nel buio» riconvoca fra gli uomini il popolo degli gnomi. Dice Wilson d'aver provato, assistendo, un eccitato spavento; il canto apre una voragine, crea qualcosa d'indipendente da chi cantando l'ha creato. Le persone più impegnate nella vita attiva e quotidiana mutano espressione allorquando si parla di quell'evento.

Wilson, nella descrizione di questo e d'altri rituali, non sa spingersi oltre le vaghe descrizioni psicologiche, oltre la confusa

idea di una fusione dell'uomo con la natura. Peraltro pare ignorare quasi tutta la letteratura sull'argomento: la sua aria saccente e informata, i suoi tocchi di «vita vissuta» mascherano la chiusura nei limiti del bozzetto ben congegnato. Egli segue con scrupolo le norme di quel settore dell'industria culturale che confeziona «informazioni brillanti». Ne sono un prodotto tipico i servizi giornalistici o narrativi o saggistici di Mary McCarthy, falsamente esaurienti, giocati su una premessa tacita di magnanima superiorità (cui si offre al lettore l'occasione di partecipare). Beninteso l'equanimità è simulata. Il trucco sta nel non tentare nemmeno di dimostrare le tesi contestabili che si vogliono avallare, bensì nel parlare di tutto fuorché d'esse, sempre dandole per scontate. Lo stile levigato e impersonale, ma rigorosamente alieno da ogni approfondimento, versione per il lettore moderno della maniera di Benjamin Franklin, rafforza l'effetto. La consuetudine editoriale di far ripassare ogni prosa da revisori (l'*editing*, questo controllo stilistico industriale, più insidioso delle antiche censure), garantisce che nulla faccia spicco in una rivista come il *New Yorker*, e questa uniformità esercita un'ipnosi sul lettore, lo rassicura e permette d'instillargli agevolmente certi pregiudizi.

Nel caso di Wilson: è dato per scontato il solito assioma illuministico che niente nella cultura indiana sia inafferrabile con le categorie moderne (la psicoanalisi o le formulette sulla fusione dei primitivi con la natura): l'oggettività delle esperienze spirituali non è nemmeno ammessa come ipotesi.

Si finge equanimità a patto che gl'Indiani riducano la loro resistenza negli schemi di gruppi politici (mascherati eventualmente da apolitici).

I bozzetti sparsi nel racconto (profili di persone, piccoli particolari, come quello degl'Indiani che guardano la televisione nella stanza accanto alla sala dove vengono eseguite le danze sacre) dovrebbero persuadere il lettore di «aver visto tutto ciò che c'è da vedere». Intanto non gli viene fornita nemmeno una bibliografia. Ma egli nutrirà l'illusione di aver toccato con mano l'essenziale, ripeterà tutto come se l'avesse sperimentato lui, il tono equanime del bozzettista *with the tongue in the cheek* l'ha persuaso d'essere al corrente d'ogni novità.

Questo del resto è chiaro anche nelle altre opere del Wilson: egli tratta del simbolismo senza aver quasi nulla inteso dell'*Axel* di Villiers-de-l'Isle-Adam.

Ma l'amabile deferenza di Wilson è assente nei narratori libertini degli ultimi anni.

John Barth in *The Sot-Weed Factor* vede l'Indiano come un selvaggio di lubricità somma, che non è disprezzato perché il bianco in fondo è incivilito soltanto alla superficie. Barth riscrive in una flebile parodia della lingua secentesca l'antica storia di Pocahontas con tutta l'oscenità che sarebbe di prammatica fra ingenui, ossessi adolescenti.

Sempre come importuna meretrice sarebbe l'archetipica Pocahontas a riapparire, secondo Leslie Fiedler, nella novella *The First Spade in the West*, in *The Ballad of Dingus Magee* di David Markson, in *Sometimes a Great Notion* di Ken Kesey, in *Midnight Cowboy* di James Leo Herlihy. Nella donna indiana queste fantasticherie su quadri di erotismo e degradazione trovano un ottimo pretesto e questa è una forma nuova dell'antica ingiuria al selvaggio (anche se questi nuovi autori non contrappongono più al selvaggio alcun modello di sia pure ipocrita decenza bianca).

A Fiedler pare che l'ultimo di questa schiera, Leonard Cohen, il quale in *Beautiful Losers* si abbandona a fantasticare di stupro sulla memoria della santa cattolica mohawk, Caterina Tekakwitha, la santa Rosa da Lima del Canadà, trasmuti così una tradizione morta in allucinazione, intendendo forse che trasforma una memoria edificante, a lui inaccessibile, in materiale per libidini immaginarie, nella speranza di suscitare qualche scandalo, mendicando un po' di vitalità con l'esibizione di fantasie sacrileghe. Del resto una delle armi più frequenti con cui lo spirito moderno si difende dalla fascinazione delle antiche e auguste realtà spirituali è quello speciale dileggio popolaresco, cui in America diede la formula Mark Twain. Il riaffiorare della spiritualità indiana negli ultimi anni subì questo assalto in un romanzo picaresco di Thomas Berger, assai bene alimentato di ragguagli etnografici nuovissimi, *Little Big Man* [6]. Il protagonista pìcaro vive alternatamente da Bianco e da Cheyenne al tempo dell'ultima resistenza dei Sioux. Ecco una scena in cui l'aruspicina indiana divulgata dall'etnologia diviene, grazie al tono falsamente candido, discretamente buffa:

... mentre cavalcava mormorava fra sé e sé preghiere e incantamenti per darci cattiva magia, ma la sua sorte era tale che non scorse mai nessuno

[6] Uscì in parte su «Esquire» nel 1964.

degli animali fratelli che soccorrevano i suoi sortilegi, come Serpente a Sonagli e Cinomio, ma soltanto Gianconiglio, che aveva un vecchio rancore verso di lui perché una volta aveva tenuto lontano dal suo campo un fuoco di prateria esortandolo a bruciare invece le case delle lepri... Da quell'incidente in poi tutti i conigli lo conoscevano e se lo incontravano da solo stavano ritti sulle loro grosse zampe posteriori dicendo: «Pensiamo cattivi pensieri su di te!» [61].

A parte il tono, le nozioni sulla sapienza indiana sono buone («non dovresti mai rammaricarti di picchiare qualcuno, salvo che, sottomesso il suo corpo, tu voglia il suo spirito per giunta» [62], o su un oratore indiano: «Le osservazioni si sviluppavano nel profondo del petto, ma ne uscivano alte e tremule dopo essersi aperto un passaggio per la sua gola irrigidita... una volta che avevi afferrato lo stile, ti levava il fiato») [63]. Ma la sensibilità di Berger non sa cogliere l'essenza della vita invisibile indiana, egli dimette il suo tono di placida, sottintesa burla soltanto una volta, allorquando il protagonista ha passato la notte fra gli amplessi di tutte le sue nuore, accettando la costumanza cheyenne; all'alba la moglie torna con il pargoletto appena partorito ed egli, placido, assorto e contento («con magia») osserva come buon auspicio una luce nel cielo. Immaginare una tal scena desta una grande, compiuta volontà celebratoria in Berger (non a caso lodato da Henry Miller): ancora una volta l'Indiano è servito a giustificare i sogni del libertinismo europeo.

Walter Van Tilbury Clark in *The Track of the Cat* fa accompagnare il protagonista, cacciatore indiano, da un animale totemico misterioso, melvilliano, specchio magico in cui ogni cacciatore legge la propria essenza; nella novella *Anonymous* si diverte alle spalle d'una patita di Indianità (di *bone-deep realities*), tracciando il ritratto d'un vacuo e manierato giovanotto navajo cui tutti ubbidi-

[61] P. 44: «... while riding along he muttered prayers and incantations to bring us bad medicine, but so ran his luck that he never saw any of the animal brothers that assisted his magic – such as Rattlesnake or Prairie Dog – but rather only Jackrabbit, who had a grudge against him of long standing because he once had kept a prairie fire off his camp by exhotting it to burn the hares' homes instead... Ever since that incident the rabbits all knew him, and when encountering him alone would stand up on them enormous hind legs and say "We think bad thoughts of you"».

[62] «You should never feel sorry about beating anybody, unless having conquered his body you want his spirit as well».

[63] «Remarks... developed deep in the chest, but came out high and quavering after having fought a passage through his tightened throat... it could get the wind up in you, once you caught the style».

scono per un'inspiegabile sudditanza [64]. Un emblema della nuova soggezione bianca dinanzi agli anticamente perseguitati? Già era emblematico il manicomio di *One Flew Over the Cuckoo's Nest* di Ken Kesey dove un Indiano ed un bianco lottano insieme per non essere lobotomizzati.

[64] *The Watchful Gods*, New York 1951.

LA LETTERATURA INDIANA

Richard Mather, in un'allocuzione citata da Cotton Mather nella sua vita di Eliot (inclusa in *Magnalia Christi Americana)* riferisce il sermone dell'Indiano Nishohon, degno dei maestri puritani, di perfetto *plain style*:

... quali sacrifici offriremo? Rispondo che dobbiamo offrirne quali Abramo offerse. E che sacrificio fu il suo? Ci dice il *Genesi*, XXXII, 12: «Ora che so che mi temi, vedendo che non hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio». Pare che egli avesse un solo amatissimo figlio e che l'offrì a Dio; e così Dio disse: «So che mi temi!». Ecco, un sacrificio reale e verace, quale dobbiamo offrire. Solo che Dio non ci chiede di sacrificare i nostri figli (*sons*) ma i nostri peccati (*sins*), i nostri più cari peccati. Dio ci chiama oggi a separarci da tutti i nostri peccati, mai tanto amati, e per nessuno d'essi dobbiamo trattenerci... Stacchiamoci dai peccati che più amiamo, e questo sarà un buon sacrificio! [1].

Questo l'unico esempio di letteratura puritana indigena, in inglese, del secolo XVII.

[1] «...what sacrifices shall we offer? My answer is, we must offer such as Abraham offered. And what a sacrifice was that? We are told in *Genesis* XXXII, 12, "Now I know that thou fearest me, seeing thou hast not withheld thy son, thy only son from me". It seems he had but one dearly beloved son, and he offered that son to God; and so God said: "I know thou fearest me!" Behold, a sacrifice in deed and truth, such as must we offer. Only, God requires us not to sacrifice our *sons*, but our *sins*, our dearest *sins*. God calls us this day, to part with all our sins, though never so beloved: and we must not withhold any of them from Him... Let us part with such sins as we *love best*, and it will be a good sacrifice!».

Nel 1665 si laureava a Harvard Caleb Chaesahteaumuk con un'allocuzione latina (conservata negli archivi della *Royal Society*); nel 1675 un Indiano, Eleazar, che studiava a Harvard, scrisse un poema greco che è andato smarrito.

La biografia di Indiani peraltro fu coltivata, genere minore e devozionale presso i puritani, ed in essa filtra un poco l'animo degl'Indiani medesimi.

A Summary Account of the Life and Death of Joseph Quasson, Indian di Samuel Moody, stampato a Boston nel 1726, è la storia d'un ubriacone condannato per omicidio cui Dio concede il tempo di pentirsi; e *Indian Converts* di Experience Mayhew, uscito a Londra l'anno seguente, è un seguito di edificanti storie di interventi provvidenziali nelle vite dei convertiti. Experience, nato nel 1672 da una stirpe di missionari, fu cappellano di convertiti a Martha's Vineyard; raccolse tutte le storie tramandate nella sua famiglia e racconta di Hiacoomes, uno dei primi a convertirsi, contro la volontà dei capi temporali e delle autorità spirituali. Una terribile epidemia psichica pareva condannare i turbamenti della pace religiosa, ma Hiacoomes persistette nella nuova fede:

> Quest'anno 1643 ci fu una stranissima malattia fra gl'Indiani; correvano su e giù come in delirio, fino a non poter più correre; si dipingevano la faccia nera come un carbone e ghermivano qualsiasi arma, come a far del male, pronunciavano parole grosse, eppure non recavano danno di sorta. Ora questa e altre loro calamità gl'Indiani attribuirono alla separazione dai loro culti e costumi pagani di alcuni di loro[2].

Hiacoomes raddoppia di fervore nelle prediche, affronta i maghi con Iddio in mente («remembering Jehovah»).

Nella vita di Mioksoo trapela un poco la voce stessa del convertito allorché egli narra, con empito mistico indiano:

«I veri credenti vivevano al di sopra del mondo tenendo sotto i piedi le cose mondane; quando queste crescevano o diminuivano, né si rallegravano né si affliggevano troppo, né si abbassavano a

[2] Boston 1829, p. 13: «There was this year 1643 a very strange disease among the Indians; they ran up and down as if delirious, till they could run no longer; they would make their faces as black as a coal, and snatch up any weapon, as though they would do mischief with it, and speak great swelling words, but yet they did no harm. Now this and other calamities the Indians were under, they generally attributed to the departure of some of them from their own heathenish worships and customs».

considerarle, ma stavano dritti, col cuore volto in cielo»[3]: così temevano il Padre e riverivano il Figlio grazie all'opera dello Spirito Santo.

Lo stesso tono misticamente indiano e strettamente puritano traluce dalla vita di Noquittompany, tutto compreso della pravità umana, che fece una morte edificante: « con gran letizia accolse il re dei terrori, professando la sua speranza nella misericordia di Dio»[4]. Come lui muore uno stuolo di giovinetti santi, fra loro Jedidah Hannit, profeta di tempi calamitosi per la sua gente.

Una delle donne santificate, Abigail Kosoehtaut, narra Mayhew, dormiva un giorno accanto alla sorella inferma quando udì una voce nell'aria che ripeteva: «There is favour now extended in Canaan», e mentre gioiva, grata per quelle parole angeliche, si sentì ridestare, «ma non trovò nessuno che la chiamasse. Comunque andò dalla sorella dicendo: "Adesso, sorella diletta, vai nella felicità sempiterna", cui la sorella, che adesso era senza parola, non poteva replicare, salvo che con un segno assentì a quanto le si diceva e con volto sorridente alzò occhi e mani al cielo, dopo di che non disse altro, ma la mattina seguente morì»[5].

Questo primo libro di biografie indiane contiene una pagina capitale che spiega il crollo della civiltà indiana al primo arrivo dei bianchi: c'era stata una perdita del deposito tradizionale tramandato di generazione in generazione dai sacerdoti. Narra infatti un capo di Martha's Vineyard, Tawanquatuck:

> Molto tempo fa gl'Indiani avevano fra loro dei saggi, che in tono solenne insegnavano la sapienza al popolo; ma... costoro sono morti e la loro sapienza è sepolta con loro e adesso gli uomini fanno una vita vertiginosa nell'ignoranza fino a quando i loro capelli incanutiscono[6].

[3] Pp. 37-38: « ...that true believers did live above the world, and kept worldly things always under their feet; when they were either increased or diminished, it was neither the cause of much joy, or much sorrow; neither did they stoop so low as to regard them but stood upright, with their heart heavenward».

[4] P. 55: «He with great cheerfulness welcomed the king of terrors, professing his hope in the mercy of God».

[5] Pp. 147-148: « ... but she could not find that any Person called her. However she then went to her sister, and said, "*Now, Sister, you are going into everlasting Happiness*", to which her Sister, being now speechless, could make no Answer, save that by a Sign she consented to what was said to her, and with a smiling Countenance lifted up her Eyes and Hands towards Heaven; after which she said no more, but the next Morning dy'd».

[6] P. 41: «A long time ago the Indians had wise men among them, that did in a grave manner teach the people knowledge; but they, said he, are dead, and their wisdom is buried with them; and now men live a giddy life in ignorance till they are white-headed».

Una letteratura particolare si può anche compilare registrando l'oratoria dei capi indiani durante le trattative con gli Olandesi e gl'Inglesi, i quali dovevano adattarsi ad un rituale se volevano firmare dei patti [7]. Cadwallader Colden lodò l'urbanità attica di quei discorsi.

Dopo gli oratori, dopo i *Praying Indians* autori di sermoni puritani (*A Sermon* fu stampato a Boston nel 1773 da Samson Occom), nel secolo XIX alcuni scrissero la storia delle loro tribù, come David Cusick [8].

Da re Filippo discendeva William Apes, nato nel 1798, divenuto predicatore metodista nel 1829; egli scrisse nel 1831 *A Song of the Forest*, e nel 1836 pronunciò a Boston una perorazione contro i Puritani che avevano disprezzato i suoi antenati per la loro gentilezza e rassegnazione; sul punto di perire d'inedia, nel 1623, i coloni puritani s'erano mostrati amici agl'indigeni, ma con animo perfido e insidioso. L'elenco delle nefandezze puritane risuona nell'arringa appenata e candida: uomini messi in fila con l'inganno davanti a un cannone e quindi maciullati, altri degradati con l'alcool. Re Filippo fu il vendicatore degl'innumerevoli oltraggi, un condottiero pari a George Washington. L'eloquenza indiana, così celebre, ha imparato a svestirsi del suo stile epico e metaforeggiante, ha adottato il semplice appello al cuore proprio all'oratoria inglese, e anche quella particolare insistenza umanitaria sulle atrocità dell'accusato.

Un solo argomento restava agli ascoltatori dell'Odeon di Boston; Apes dopo il discorso sparì e il corpo non fu ritrovato.

Del capo Black Hawk (vissuto tra il 1767 ed il 1838) era uscita nel 1834 l'autobiografia [9], tutta costellata di spedizioni guerresche e imperniata sulla vana resistenza agli Americani avanzanti. Lo stile è biblico nelle cadenze ma moderno e succinto; la pagina fitta, compatta e solenne. L'avvio già stabilisce quel tono alto e laconico:

Mio bisnonno Na-nà-ma-kee, o Tuono (secondo la tradizione trasmessa a me da mio padre Py-e-sa) nacque accanto a Montreal, dove il Sommo Spirito mise all'inizio la nazione Sauk, ispirandogli la fede che in capo a quattro anni avrebbe visto un uomo bianco che sarebbe stato per

[7] Lawrence C. Wroth, *The Indian Treaty as Literature*, in «Yale Review», July 1928.
[8] T. Meserve, *English Works of* XVIIth *Century Indians*, in «American Quarterly», Fall, 1956.
[9] *Life of Ma-ka-tai-me-she-kia-kiak, or Black Hawk*, ried. Urbana (Ill.) 1955.

lui come un padre. Di conseguenza si annerì la faccia e mangiò una sola volta al dì (mentre calava il sole), per tre anni, e continuò a sognare per tutto questo tempo, ogni qualvolta dormiva; poi il Sommo Spirito gli riapparve e disse che in capo ad un altro anno avrebbe incontrato suo padre [10].

Così era dunque religiosamente atteso l'arrivo del primo galeone francese. Dopo i Francesi fu la volta degli Inglesi, con i quali la tribù ebbe brevi contatti, dovendo ritirarsi sotto la minaccia dei molti nemici a mezzogiorno, verso la Lousiana.

Morto il padre, Black Hawk diviene a sua volta un guerriero eminente. Giungono gli Americani e incominciano le prime ostilità; un'incomprensione irrimediabile guasta i rapporti e Black Hawk esclama che non può farsi intendere da loro: «com'è chiaro che i loro sentimenti vengono promossi da certe regole fissate dai loro predicatori! – mentre i nostri sono dettati soltanto dal consigliere interiore» [11]. Fra le molte avventure di guerra (i Sauk sono alleati degli Inglesi) una è sotto il segno d'un monitore assai misterioso, una voce interiore da cui Black Hawk riceve in visione l'avviso di trovare un albero cavo in una certa direzione, di osservare uscirne un serpente, di seguirne la traccia per sorprendere disarmati i capi nemici. Così egli fa, e trova due ufficiali americani, ma la troppa cautela dell'appostamento fa sfumare l'occasione.

Un altro tratto che si stacca dal racconto di scontri e insidie guerreschi è la descrizione dell'isola ubertosa, l'orto della tribù, tutelato da un buon genio, sconsacrato dall'erezione d'un forte americano. Una metafora graziosa per un lettore comune; ma Black Hawk ravvisa chiaramente ciò che resta vago o verbale per un bianco, informando che quel genio «viveva in una caverna sotto le rocce, proprio sotto il posto dove adesso si leva il forte, ed è spesso stato visto dalla nostra gente. Era bianco, con vaste ali come di

[10] «My great grand father Na-nà-ma-kee, or Thunder (according to the tradition given me by my father, Py-e-sa) was born in the vicinity of Montreal, where the Great Spirit first placed the Sac nation, and inspired him with a belief that, at the end of four years, he should see a *white man*, who would be to him a father. Consequently he blackened his face and ate but once a day (just as the sun was goin down), for three years, and continued dreaming throughout all this time whenever he slept - when the Great Spirit again appeared to him, and told him that at the end of one year more, he should meet his father».

[11] Ed. Urbana (Ill.) 1964, p. 60: «As it appears that their feelings are acted upon by certain rules laid down by their *preachers!* - whilst ours are governed only by the monitor within us».

cigno, ma dieci volte più vaste. Badavamo a non far troppo rumore nella parte dell'isola dove abitavamo per tema di turbarlo. Ma il rumore nel forte l'ha in seguito cacciato di lì e senza dubbio uno spirito cattivo ne ha preso il posto» [12].

È forse la prima descrizione esatta della religione algonchina questa che Black Hawk fornisce raccontando delle cerimonie Sauk al tempo in cui matura il grano: tutti si visitano l'un l'altro e

> nel villaggio si fa quotidianamente una festa per il Sommo Spirito in una delle capanne. Non so spiegarmi in modo da farmi capire dai bianchi, perché non abbiamo una regola fissa. Ognuno celebra come meglio crede per rallegrare il Sommo Spirito, che ha cura di tutti gli esseri creati. Altri credono a due spiriti: l'uno buono e l'altro malvagio, e fanno feste per lo Spirito Maligno per tenerlo buono! Se possono far pace con lui, si asterrà dal molestarli! [13].

Black Hawk insegna che ognuno deve trovare il suo cammino.

Le qualità bibliche di Black Hawk non sono d'accatto: lo prova in quegli anni stessi la scoperta d'una Bibbia indiana, *Walum Olum*, i cui geroglifici sono profondi quanto le lettere ebraiche quali appaiono all'esegesi cabbalistica delle Scritture, e il cui testo è d'una qualità metafisica non inferiore ad alcun'altra Scrittura sacra.

Fu Costantine S. Rafinesque, professore di botanica del Kentucky, che nel 1820 ebbe dei manoscritti in ideogrammi delaware da un tal dottor Ward; nel 1822 ottenne da altra mano i canti d'accompagnamento. Dopo aver imparato la lingua indigena, nel 1833 tradusse in inglese il tutto. Nel 1836, dopo la sua morte, la versione apparve nel suo libro *The American Nations*.

Altre versioni apparvero nel 1848, a opera di Ephraim George Squier, e nel 1885 a cura del Brinton, il quale fornì la prova

[12] P. 88: « ...lived in a cave in the rock immediately under the place where the fort now stands, and has often been seen by our people. He was white, with large wings like a *swan's*, but ten times larger. We were particular not to make much noise in that part of the island which we inhabited, for fear of disturbing him. But the noise of the fort has since driven him away and no doubt a *bad spirit* has taken his place».

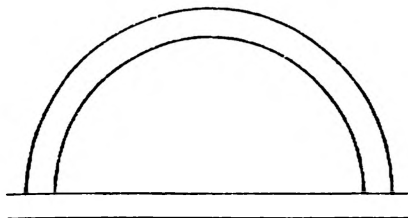
[13] P. 93: «Some lodge in the village makes a feast daily, to the Great Spirit. I cannot explain this so that the white people would comprehend me, as we have no regular standard among us. Every one makes this feast as he thinks best, to please the Great Spirit, who has care of all beings created. Others believe in two Spirits: one good and one bad, and make feasts for the Bad Spirit, *to keep him quiet*! If they can make peace with him, the Bad Spirit will not hurt them!...».

dell'autenticità. La prima riproduzione dei geroglifici fu fatta nel 1954 [14], sicché si possiede finalmente il testo della Bibbia delaware che principia da un Genesi un poco più gnostico-dualistico di quello ebraico, e prosegue con la storia del popolo delaware fino al suo insediamento sul suolo della patria.

La bellezza delle sintesi geroglifiche è tutt'uno con la forza del testo.

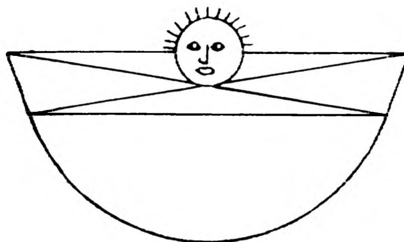
I primi versetti e simboli raccontano l'origine del cosmo:

1. «Lì al margine d'ogni acqua, dove termina la terra» («There at the edge of all the water where the land ends»). Il simbolo è fatto di due semicerchi paralleli che sono l'arco dei cieli, e due linee orizzontali, la terra che confina con il mare:



2. «Era copiosa la nebbia sulla terra e qui stava il Sommo Spirito» («The fog over the earth was plentiful and this was where the Great Spirit stayed»).

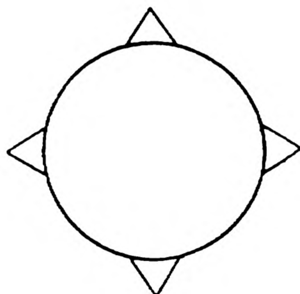
Il simbolo è



una testa coi raggi è il Sommo Spirito, il parallelogramma con le linee diagonali è la terra con i suoi quattro cantoni, il semicerchio è l'acqua.

[14] *Walum Olum or Red Score*, Indianapolis 1954.

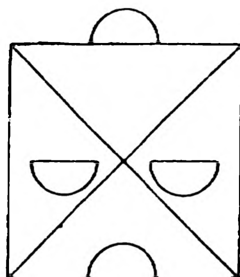
3. «Cominciò a esserci dappertutto l'invisibilità, anche dove stava il Sommo Spirito» («It began to be invisible everywhere, even at the place where the Great Spirit stayed»):



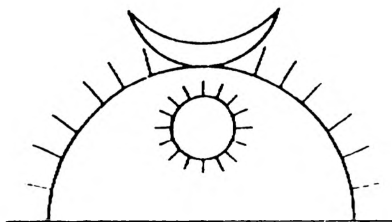
Il circolo è la sacralità, i quattro punti cardinali indicano lo spazio.

5. «Qui creò molta terra, come anche dall'altro lato dell'acqua» («He created much land here as well as on the other side of the water»):

Un parallelogramma con linee diagonali, i quattro cantoni della terra; le corde di cerchio sono la terra che si muove.



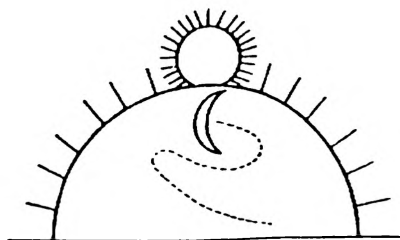
6. «Egli creò il sole e le stelle della notte» («He created the sun and the stars of night»).



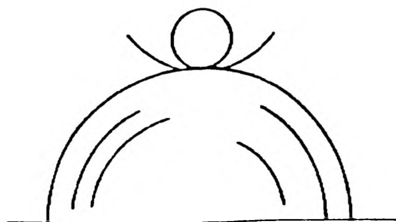
Il simbolo elenca il sole, la luna, le stelle, l'arco dei cieli.

7. «Tutti questi creò affinché si muovessero» («All these he created that they might move»).

Il sole, la luna, l'arco della terra. La curva delle stelle indica il moto. Forse dodici sono i punti sopra l'arco.

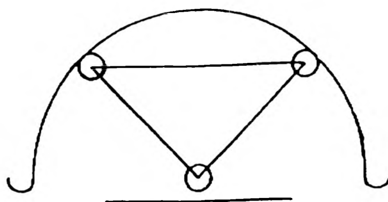


8. «Portando azioni buone soffiava il vento, il cielo si sgombrò e l'acqua s'increspò in molti luoghi» («Accompanying good deeds the wind blew, the sky cleared, and water rippled in many places»).



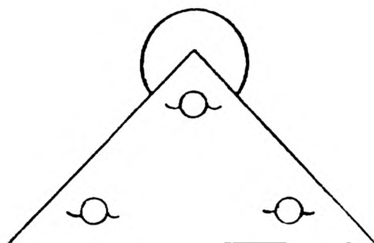
Il circolo è una testa, le linee laterali sono due braccia e significano «chiaro» nel linguaggio dei gesti. I trattini nel semicerchio sono segno del vento.

10. «E poi ancora, Colui che è il Sommo Spirito, uno spirito, creò gli spiriti» («Then again, the one who is the Great Spirit, a manito, created manitos»).



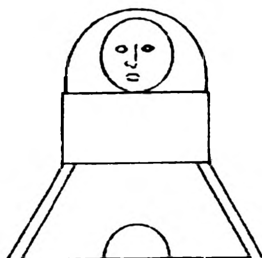
Le arricciature ai capi dell'arco celeste indicano potenza spirituale, i circoli sono i manitù o spiriti.

11. «E persone mortali e anime per tutte» («And persons who die, and souls for all of them»).

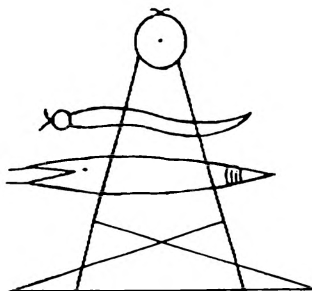


I circoli alati sono le anime, quello col punto in mezzo un'anima divina. Il triangolo indica l'invisibilità, il circolo in cima è il sole.

12. «Quindi fu lo Spirito per uomini giovani, maturi e i loro nonni» («Thereafter he was a manito to young men, full grown men, and their grandfathers»). Il circolo che circonda il primo antenato indica la sua spiritualità.

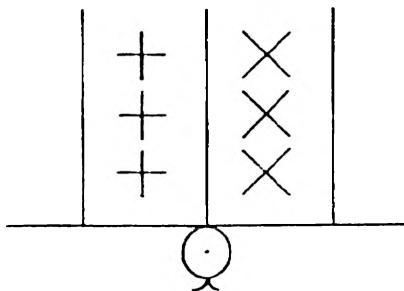


16. «Ma un altro spirito potente creò uomini potenti ed i mostri marini» («But another powerful manito created powerful men and those water monsters»).



Il punto nel circolo mostra la divinità, il lungo corpo la potenza, le due lineette curve sulla testa la malvagità. Due esseri malvagi sinistri e le due linee intersecanti la contesa.

17. «Creò le mosche, creò le zanzare («He created the flies and he created the mosquitoes»).



Le croci sono mosche, le x zanzare, la posizione dell'emblema del male indica la morte.

Dopo un periodo felice, il serpente, per incarico del Male, opera il male, che viene rappresentato da segni rossi, il colore di cui si tingevano i prigionieri da sacrificare, e quindi incomincia la storia dei Lenape e delle loro migrazioni, come dopo il Genesi ha inizio la storia d'Israele.

Nel 1847 fu stampata a Philadelphia *The Life, History and Travels of Kah-Ge-Ga-Gah-Bowh (George Copway), A Young Indian Chief of the Ojebwa Nation* [15], dove il tono remissivo, vergognoso

[15] Copway, nato nel 1818, atleta e guerriero di robustezza inconsueta, si convertì al metodismo nel 1830 e studiò all'Accademia ecclesiastica Ebenezer dell'Illinois; fu amico di

del proprio passato pagano è ancora quello dei tempi puritani. Tuttavia Copway nega che la religione avita fosse satanica. Essa conosceva bensì, com'è chiaro nel *Walum Olum* per i Lenape, una potenza che è il principio del male, cui si devolvevano offerte di cani, di whisky e di tabacco.

Egli accenna alla *Gran Medicine Lodge*, sorta di massoneria («someway similar to the Masonic institution») [16], che riuniva in quattro gradi distinti i suoi seguaci, insegnando una morale in tutto simile alla cristiana e l'uso di feticci medicinali.

I precetti della *Medicine Lodge* esortavano a mostrarsi caritatevoli perché «lo spirito che ti vede ti benedirà» («the spirit that sees you will bless you»), e invitavano a non nutrire animosità per non subirla di riflesso.

Si comincia a poco a poco a sospettare che Copway protesti di essere un umile assimilato e convertito per poter contrabbandare nel torvo mondo dei bianchi una nozione loro così ostica, la purezza della vita degl'indigeni e la conoscenza da parte loro delle verità ritenute appannaggio dei vincitori. Se si accoglie l'ipotesi, il libro, assai caotico, diventa coerente, tutto combinato per dimostrare, senza mai dirlo, la superiorità degl'indigeni. Non sono forse essi ignari della bestemmia, così frequente tra i bianchi? E non è eccelsa la visione che Copway confida d'aver avuto dopo aver digiunato e pregato?

Vidi nel sogno un uomo che veniva dall'oriente, s'avvicinò, camminando librato per aria, abbassò su di me lo sguardo e disse, «Sei qui

Longfellow e Parkman. Morì nel 1865. Scrisse, oltre all'autobiografia, *The Ojibway Conquest* (1850), *Organization of New Indian Territory East of the Missouri River* (1850), *Running Sketches of Men and Places in Europe* (1851), *Traditional History and Characteristic Sketches of the Ojibway Nation* (1851).

[16] È una *captatio benevolentiae* verso i bianchi massoni il tema della «massoneria» indiana; esso fu toccato da Robert C. Wright in *Indian Masonry* (Ann Arbour, Mich. 1907), dove si nega che possa esistere una massoneria indiana in senso stretto. Un massone indiano fu il capo Joseph Brant, ma «The Masonic Review» (Cincinnati 1863, vol. XXVIII), nel necrologio, fa osservare che Brant fu iscritto a una loggia inglese e non americana. L'autore scrive di aver esaminato gli archivi di quella cui era appartenuto il protettore di Brant, Sir William:«It does not appear from the records of this lodge that Brant or any of the Indians were made Masons in it, nor have we met with any written evidence to show that at this early period the American Lodges made Masons any of their Indian neighbors. These wild noble men of the forest had themselves their own mystic organizations, some of whose features and ceremonies were so akin to the Royal Art, that they have been denominated Indian Masonry». (p. 9). Invano Brant si adoprò per la sua razza: «c'era una scrittura sulla parete che, anche se egli poteva decifrarla, non poteva obliterare, e i pellirosse sono caduti come le foglie della loro foresta nativa» («there was an handwriting on the wall, which even

dunque?», e dissi, «Sì»; «Vedi questo pino?», «Sì, lo vedo», «È un grande e alto albero». Osservai che l'albero era alto e si spingeva verso i cieli. I suoi rami s'estendevano sulla terra e sull'acqua, le sue radici erano profondissime. «Guardalo mentre canto, osserva l'albero...». Cantò additando all'albero; questo cominciò ad agitare la cima; la terra attorno alle radici fu sollevata e le acque ruggirono e sbatterono da una sponda all'altra. Appena egli cessò di cantare e lasciò cascare le mani, ogni cosa restò perfettamente ferma e quieta. «Ora – egli disse – canta le parole che ho cantato».

Incominciai così:

Sono io che viaggio sui venti,
Sono io che mormoro nella brezza,
Io scuoto gli alberi
Io scuoto la terra,
Io turbo le acque su ogni paese.

Mentre cantavo udii sibilare i venti, vidi l'albero agitare la cima, la terra sollevarsi, udii le acque ruggire, perché erano tutte turbate e agitate. Allora egli disse, «Vengo dal sol levante, tornerò a vederti, non mi vedrai spesso, ma mi udrai parlare». Così parlò lo Spirito, e si voltò verso la strada per la quale era venuto. Raccontai il sogno a mio padre e, dopo aver tutto udito, egli disse: «Figlio mio, il dio dei venti è buono con te; l'antico albero spero che indichi lunga vita; il vento forse indica che viaggerai parecchio; l'acqua che hai visto e i venti ti condurranno salvo sui flutti».

Mi affidai molto al mio sogno, perché allora non sapevo niente di meglio. Ma, per poco credito che si debba dare ai sogni, non può forse il Sommo Spirito adottare questo metodo per ottenere un risultato buono? [17].

if he could decipher, he could not obliterate, and the red men have fallen like the leaves of their native forest»).

[17] «I saw, in my dream, a person coming from the east; he approached, walking on the air: he looked down upon me, and said "Is this where you are?" I said "Yes". "Do you see this pine?", "Yes, I see it". "It is a great and high tree". I observed that the tree was lofty, reaching towards the heavens. Its branches extended over land and water, and its roots were very deep. "Look on it while I sing, yes, gaze upon the tree"; he sang pointing to the tree and it commenced waving its top; the earth about its roots was heaved up, and the waters roared and tossed from one side of their beds to the other. As soon as he stopped singing, and let fall his hands, everything became perfectly still and quiet. "Now, said he, sing the words which I have sung". I commenced as follows:
It is I who travel in the winds,
It is I who whisper in the breeze,
I shake the trees,
I shake the earth,
I trouble the waters on every land!

La domanda è destinata a persistere nella memoria, le giudiziose sconfessioni che la precedono a cancellarsi.

E l'interpretazione data dal padre certamente è del tutto esoterica.

Nel capitolo seguente, infatti, a distanza di due pagine, Copway rammenta ciò che ben di rado hanno compreso gli etnologi: «Le tradizioni trasmesse di padre in figlio erano ritenute molto sacre; metà sono rimaste ignote ai Bianchi per quanto le loro ricerche si siano estese. C'è una volontà da parte degl'Indiani di non comunicare molte fra le loro tradizioni» [18].

Lo stesso accesso di Copway al Cristianesimo è mediato da una visione: ad una predica metodista egli si sente male senza causa, il peso del peccato l'opprime ed è come fosse simile ad un uccello ferito che agiti le ali per porsi in salvo:

> Subito e all'improvviso vidi nella mia mente qualcosa che si avvicinava; era come una fiaccola piccola ma fulgida; pareva passare attraversando le fronde. Il mio povero corpo s'indebolì tanto che caddi; il cuore mi tremava. Il lumino fulgente mi giunse accanto e mi cadde in testa, e poi mi si sparse addosso e mi passò attraverso, era come se mi fosse stata versata molta acqua addosso. Non so quanto tempo giacqui dopo la caduta, ma quando mi riebbi avevo la testa in una pozzanghera, in un fossatello. M'alzai e, oh com'ero lieto! Mi sentivo leggero come una piuma. Battei le mani esclamando in inglese «Gloria a Gesù» [19].

While singing, I heard the winds whistle, saw the tree waving its top, the earth heaving, heard the waters roaring, because they were all troubled and agitated. Then said he, "I am from the rising sun. I will come and see you again. You will not see me often". Thus spoke the spirit, and then turned away towards the road from which he had come. I told my father of my dream, and after hearing all, he said "My son, *the god of the winds* is kind to you; the aged tree, I hope, may indicate long life; the wind may indicate that you will travel much; the water which you saw, and the winds, will carry your canoe safely through the waves". I relied much on my dream, for then I knew no better. But however little reliance can be placed in dreams, yet may not the Great Spirit take this method, sometimes, to bring about a good result?».

[18] «The *traditions* handed down from father to son, were held very sacred; one half of these are not known by the white people, however far their researches may have extended. There is an inwillingness, on the part of the Indians, to communicate many of their traditions».

[19] «Presently and suddenly, I saw in my mind something approaching; it was like a small but brilliant torch; it appeared to pass through the leaves of the trees. My poor body became so enfeebled that I fell; my heart trembled. The small brilliant light came near to me, and fell upon my head, and then ran all over and through me, just as if water had been copiously poured upon me. I knew not how long I had lain after my fall; but when I recovered, my head was in a puddle of water, in a small ditch. I arose; and O! how happy I was! I felt as light as a feather. I clapped my hands and exclaimed in English: "Glory to Jesus"».

Non c'è iato fra le esperienze religiose avite e questa cristiana, ma Copway si guarda dal dirlo; il suo povero libro è un appello a tollerare uno Stato indiano cristiano, secondo i principi ed il linguaggio dell'umanitarismo, perciò procura di non sconcertare mai il comune, superbo lettore. Lo stesso itinerario di Copway si vide nella biografia della somma mistica Catherine Wabose scritta da Schoolcraft.

A cominciare da *O Gî Mäw Kwê Mit I Gwä Kî (Queen of the Woods*, Hartford, Mich. 1890) di Simon Pokagon, prese inizio la moderna letteratura indiana in inglese. Quel romanzo dalle movenze bizzarramente, candidamente improntate al primo Romanticismo, destò l'estro modesto di Luella D. Smith, che intonò, ahimè inascoltata, il poemetto *The Cry of Cain*, in cui la razza vincitrice si riconosce colpevole d'aver infierito sull'Abele indiano. Il capo Pokagon anzitutto depreca di non poter profondere le ricchezze dell'algonchino per narrare la sua storia, quindi prende a ricordare la vita boschereccia trascorsa in compagnia della madre durante le vacanze dalla scuola bianca. Episodi soavissimi infiorano l'idillio bucolico. Quando, ucciso un cervo, egli torna al suo ritiro, ode di lontato la madre che canta, si ferma estatico e gli giunge una visione:

> Gesù che stava con una mano sulla testa del peccatore e l'altra sul trono del Sommo Spirito, e diceva «Vieni a me» [20].

Così adusato a visioni, dubita dei suoi occhi allorquando scorge una giovinetta di là da un rivo, che imita i canti degli uccelli:

> Talvolta durante i suoi canti, in fantasia udivo e vedevo accanto a me, in un cespuglio o felceto, l'uccello canterino che accordava la voce per rallegrare la compagna nel nido. A volte guardavo su quasi persuaso di vederlo danzante sull'ala per aria, che si alzava e calava a tempo e cadenza, per poi scendere sul ramo donde s'era levato... A volte un cervo niveo giocava in tondo attorno alla donzella come un agnello [21].

[20] «Jesus standing with one hand on the sinner's head and the other resting on the throne of the Great Spirit, saying "Come to me"». (p. 60).

[21] P. 62: «Sometimes in her songs, in fancy I could hear and see close by, in bush or brake, the bobolink tuning his voice to cheer his nesting mate. At other times I would look up almost convinced that I could see him dancing in the air, on wing, rising and falling with time and tune, then at the close alighting on the bush from whence he rose... At times a snow-white deer about the maiden played in circles like the lamb».

Egli raggiunge la vergine di là del rivo e scopre che già i loro destini appaiono intrecciati, le loro madri furono allevate insieme.

Torna a scuola ma l'amore lo tormenta, si sente come una pantera in trappola. Allorché si fidanza, ottiene il segreto dell'amata, la quale confida:

Chiedi il sacro segreto del mio cuore che mai finora è stato raccontato... Mentre guardavo un bel mattino di primavera in un cespuglio di nocciolo venne un pettirosso e si fermò sopra di me rovesciando la sua gioiosa canzone di lode, così da presso che chiaramente vedevo ogni movimento del becco e della gola tesa; senza rendermene conto presi a cantare anch'io la sua canzone melodiosa [22].

Il matrimonio verrà funestato dall'ubriachezza dell'unico figlio e dalla sua precoce morte.

L'Apache Geronimo, fatto prigioniero, dettò la sua vita a propria difesa, e in accusa dell'esercito americano [23]. Ma è dall'autobiografia dell'assimilato cristiano e medico Ohiyesha, ovvero Charles Alexander Eastman, un Sioux veemente e sereno, che nasce l'indignazione più triste.

Ohiyesha nacque nel 1858 nella tribù dei Minnesota, trucidata pochi anni dopo. Fu tra i pochi fuggiaschi in Canadà, dove studiò alle scuole dei bianchi, fino a laurearsi in medicina. Tornato negli Stati Uniti nel 1880, prese il nome di Charles A. Eastman. Cominciò più tardi a scrivere, in un inglese vittorianamente lindo e agghindato, la sua biografia. Nel 1902 *Indian Boyhood* uscì a Boston.

Egli insegna come tutte le costumanze fossero d'origine divina e tutta l'esistenza conforme a quell'origine sicché già la donna incinta si concentrava su immagini di gloria, su scene di magnificenza, mentre si cibava soltanto di cibi ritenuti nobili.

Al bambino s'insegnava l'arte della solitudine e quella straordinaria attenzione che i bianchi credono istintiva. Lo zio di Ohiyesha gli pone domande difficili per abituarlo alla meditazione; come si riconosce se un lago è popoloso di pesci? Il fanciullo imparerà il

[22] «You ask for the sacred secret of my heart which never yet has been told... while watching in a hazel bush one bright morning in spring, a robin came, and lighted just above me, pouring forth its joyful song of praise, so close that I could plainly see every motion of his bill and swelling throat. Unconsciously I too began to sing its warbling song».

[23] *Geronimo's Story of His Life*, ed. S.M. Barret, Duffield 1907.

significato delle linee ondulate sui fondi sabbiosi. Gli si suggerisce di contemplare, nascosto, la vita degli animali, di imitare il lupo che prima di fuggire saetta il nemico con uno sguardo penetrante, l'orso, che si finge distratto prima dello scatto. Questa consuetudine con le bestie fornirà la materia d'un altro libro, *Red Hunters and the Animal People* [24], dove le storie di animali sono di certo pari a quelle tanto più celebri di Kipling. La barriera del linguaggio che divide gli uomini dalle bestie si dissipa alla riflessione dell'Indiano: «Non parliamo forse con gli occhi, le labbra, le dita? L'amore è acceso e l'eccidio compiuto col cenno dell'occhio o con uno scatto della mano» [25].

Lo zio di Ohiyesha lo costringe a lunghe corse ed a marce spossanti, lo sorprende nel sonno con urla di guerra, lo sfida a protratti digiuni e da questa strenua prova il giovinetto passerà alla squallida scuola americana. La fedeltà alla vita più alta e severa della prima giovinezza non verrà meno.

Egli spiegherà nei suoi vari libri che la religione dell'Indiano è l'ultima cosa che un uomo d'altra razza potrà comprendere: anzitutto l'Indiano non ne parla fintanto che ci crede, e quando ha cessato di credere ne discorre senza curarsene e con dileggio. Se anche lo s'induce a parlare, i pregiudizi razziali e religiosi del bianco faranno da schermo. Infine, tutti gli studi finora fatti sono stati svolti nel periodo di transizione, allorché le credenze e la filosofia indiane s'andavano disintegrando [26].

Ahimè Eastman stesso è spesso imbevuto di deismo illuministico, e pare un Freneau indiano; riesce tuttavia a correggere certe confusioni intorno all'esperienza visionaria, cuore della vita indiana:

> La comunione solitaria con l'Invisibile era la massima espressione della nostra vita religiosa e parzialmente espressa dalla parola *hambaday*, che alla lettera vuol dire sentimento misterioso, ed è stata variamente tradotta come «digiuno» e «sognare». Si interpreta meglio come «coscienza del divino»... In questa estasi divina il mistico indiano trovava la suprema felicità e la potenza direttiva della sua vita [27].

[24] New York-London 1905.

[25] «Do we not talk with our eyes, lips, fingers? Love is made and murder done by the wink of an eye or by the single motion of the hand».

[26] Charles Alexander Eastman (Ohiyesha), *The Soul of the Indian. An Interpretation*, Boston-New York 1911, pp. X-XI.

[27] «That solitary communion with the Unseen which was the highest expression of our

Poiché tale è il valore supremo, egli disprezzava la ricchezza, lo zelo mondano e l'agglomerarsi degli uomini («Non meno temuta della pestilenza che si diffondeva in abitazioni affollate e antiigieniche, era la perdita di potere spirituale inevitabile nei contatti troppo stretti col prossimo. Chiunque sia vissuto parecchio all'aperto sa che una forza magnetica e nervosa s'accumula nella solitudine e si disperde rapidamente in mezzo ad una folla») [28].

Lo spirito, che si occupa soltanto delle essenze («concerned only with the essence of things»), era coltivato mediante la preghiera e l'ascesi, e tenuto distinto dalla «mente carnale» («physical mind») che operava incantesimi. Il sole, la terra e le altre cose visibili erano simboli, e riverite come tali. Per l'Indiano il sole era un segno della Bontà, come la croce per il Cristianesimo. Le anime belluine, dirette dai loro istinti per dono divino, erano perciò oggetto di venerazione, e i loro corpi, sacrificati per dar cibo e vita agli uomini, erano accettati con umiltà, facendo offerte e rivolgendo preghiere alle loro anime.

Dinanzi agli equivoci dei missionari Eastman è reciso quanto Melville: il Cristianesimo e la civiltà moderna sono due opposti, laddove il Cristianesimo e l'antica religione indiana sono affini («I believe that Christianity and modern civilization are opposed and irreconciliable, and that the spirit of Christianity and of our ancient religion is essentially the same»).

L'educazione indiana è semplice: la trinità del silenzio, dell'amore e delle reverenza è inculcata nei fanciulli, e nei giovinetti si instilleranno inoltre la generosità, l'ardimento e la castità.

La madre indiana non segue soltanto i precetti della sua gente, ma impara dagli uccelli, dalle formiche, dai ragni, dai castori e dalle talpe per educare i figli.

Età felice tra tutte, presso gl'Indiani, era la vecchiaia, allorché si godeva di una nuova, soave libertà, ma anche il guerriero più terrificante era raffinato, quasi femmineo nella sua casa, di voce tenue e morbida.

religious life is partly described in the word *hambaday*, literally "mysterious feeling", which has been variously translated "fasting" and "dreaming". It may better be interpreted as "consciousness of the divine"... In this holy trance or ecstasy the Indian mystic found his highest happiness and the motive power of his existence».

[28] «Not less dreaded than the pestilence following upon crowded and unsanitary dwellings was the loss of spiritual power inseparable from too close contacts with one's fellow-men. All who have lived much out of doors know that there is a magnetic and nervous force that accumulates in solitude and that is quickly dissipated by life in a crowd».

Un solo dovere assoluto era inculcato, quello di pregare, fin dal primo risveglio.

Nel corso della caccia ogni scena affascinante arresta l'Indiano inducendolo all'orazione [29]. L'uccisione della selvaggina è un nuovo spunto di preghiera: il cacciatore sta dinanzi alla bestia abbattuta alzando la pipa a significare che ha liberato onorevolmente lo spirito del fratello il cui corpo per una dura necessità è stato costretto a prendersi.

Il trauma del commercio e del proselitismo europei scosse le istituzioni indigene, e gran parte dei riti in seguito studiati dai bianchi erano mescolanze corrotte, perfino le musiche avevano subito un'ibridazione. Il trauma suscitò una ventata di crudeltà; la danza del sole, che era stata in origine una lode a Dio che aveva salvato, in risposta a un voto, l'uomo già destinato a morire, divenne un'esibizione di sevizie quasi come la corrida o il pugilato. Invece di un rito di espiazione e resa di grazie, divenne il contorno d'un'implorazione per ottenere la vittoria in guerra o per riuscire a rubar cavalli al nemico.

Dallo «Shawnee Prophet», Tecumseh, nel 1762, al fondatore meticcio della «Ghost Dance» nel 1890, vennero creati culti ibridi, fondati sull'autorità del Vangelo mentre la «Medicine Lodge» degli Algonchini, nata per resistere ai missionari, simile alla massoneria, essendo una federazione di logge («in some respects not unlike the free Masons, being a union or affiliation of lodges, each with its distinctive songs and medicines»), insegnava segretamente le virtù delle erbe e sollecitava la forza psichica dei membri con cerimonie e preghiere collettive,· dunque d'origine bianca.

Le imposture della decadenza hanno offuscato le manifestazioni di potenza profetica, ma in antico «un profeta Sioux predisse la venuta del bianco cinquant'anni prima dell'evento e ne descrisse perfino, con precisione, gli abiti e le armi. Prima che fosse inventato il battello a vapore un profeta della nostra stirpe descrisse il "vascello di fuoco" che avrebbe navigato sul loro fiume possente» [30]. E non furono previsti da un profeta i particolari di una

[29] Il cacciatore deve impegnare tutta l'attenzione riflettendo e osservando con diligenza ogni cosa sul suo percorso, oltre che disponendosi, come insegna Eastman, alla preghiera. Se tenesse la mente fissa sulla preda non riuscirebbe nell'impresa, disturberebbe la propria sensibilità subliminare e metterebbe in allarme quella delle bestie (insegna Paul Coze in *L'Oiseau-Tonnerre*, Paris-Genève 1938).

[30] «A Sioux prophet predicted the coming of the white man fully fifty years before the event, and even described accurately his garments and weapons. Before the steamboat was

spedizione di guerra contro gli Ojibway? Ed il profeta morto centenario fra i Dakota non prevedeva forse ogni mossa dei loro nemici?

Eastman racconta di sua nonna che sentiva con precisione la presenza d'ossami sepolti e avvertiva quanto accadesse ai figli lontani attraverso una speciale sensazione nel seno.

Molti credevano nella metempsicosi e taluni affermavano di ricordare esistenze trascorse. Altri conversavano con un'anima gemella mai vista, nata in altra tribù o in altra razza. Così un profeta dakota previde che la sua banda si sarebbe imbattuta in una di nemici Sioux condotta dal suo gemello spirituale, dotato del suo medesimo totem. Le due bande invece di combattersi si chiesero tregua e:

> Ecco, il profeta straniero avanzò verso di loro e la gente rimase assai colpita dalla somiglianza fra i due, che si andarono incontro e si abbracciarono con inconsueto ardore... Il profeta domandò al gemello di cantargli una delle sue canzoni sacre ed ecco, era la stessa ch'egli era uso cantare [31].

Dettò nel 1913 a Gilbert L. Wilson la propria vita Edward Goodbird [32], un Hidatsa che era vissuto ancora ai tempi in cui la tribù era libera e fieramente sdegnava i Sioux, viventi di caccia e dimoranti sotto tende. Lo stile pesante e ingenuo tenta anche di cogliere i sottili processi delle rivelazioni sciamaniche, allorché a furia di patimenti appariva all'uomo il suo spirito in forma di bestia; tornato a casa, riavutosi, l'uomo catturava una bestia della stessa specie apparsa nella visione e ne serbava la pelle o un'altra parte, cui volgeva le preci, nutrendola ora con cibi ora con suffumigi di rami di cedro. La goffaggine del tono, talvolta perfino scettico, scompare di colpo allorché ci s'ingolfa nel mirabile episodio di colui che per penitenza propiziatrice trascinava dietro di sé, inerpicandosi per luoghi scoscesi, quattro pesanti crani di bufalo. Si lamentava implorando dagli dei una visione, e affrontò un fiume,

invented another prophet of our race described the "fire boat" that would swim upon their mighty river...».

[31] «Lo, the stranger prophet advanced to meet them, and the people were greatly struck with the resemblance between the two men, who met and embraced one another with unusual fervor... The prophet asked his twin brother to sing one of his sacred songs, and behold! it was the very song that he himself was wont to sing».

[32] *Goodbird the Indian*, New York 1914.

dove tosto si trovò con le acque alla gola e dovette gettarsi a nuotare. Ed ecco, cominciò a sentirsi leggero, e un muggito si levò alle sue spalle, i crani dei bufali erano diventati bestie vive e intere che lo tenevano a galla.

Un meticcio Croatan, Long Lance, divenuto capitano dell'esercito canadese durante la prima guerra mondiale e quindi nominato capo d'una tribù di *Pieds Noirs*, delineò [33] la vita tradizionale d'una tribù a cominciare dall'educazione dei giovani che prendevano gusto ai bagni gelidi e alle fustigazioni nel lungo inverno, imparavano a ringraziare per l'avvento della stagione calda e delle sue fatiche, assimilavano con cura la loro lingua dalle otto declinazioni e nove coniugazioni, il cui uso perfetto era condizione d'ogni pubblico discorso (chi non lo padroneggiava non aveva diritto di farsi udire, perché avrebbe contaminato coi suoi errori). Long Lance narra altresì come il sacerdote della tribù individua il suo successore nel giovinetto che mostri di avere un ascendente, di comprendere i caratteri e sappia trarsi d'impaccio. Lo porta con sé in luoghi romiti per sei mesi e gl'insegna la completa indifferenza al corpo. Seguono i passaggi per le «sette tende della medicina», sette corsi d'un anno ciascuno, gli ultimi dedicati alla facoltà d'uccidere con la volontà pura.

Long Lance narra anche le cerimonie mercé le quali i sacerdoti si mettevano in comunicazione con gli spiriti, dopo essersi fatti fasciare come neonati e aver saltato, così costretti e impediti, fra punte aguzze. Voci terribili si levavano allora ed il sacerdote si ritrovava, scagliato da mano invisibile, in qualche luogo alto e pericoloso.

All'apice del libro si narra (è stato detto: di seconda mano) la terribile danza del sole: i preparativi, quando irrompono sui cavalli lanciati al galoppo i guerrieri, sparando fra i convenuti che levano un frastuono di sonagli e campanelli, quando la sacerdotessa, che ha digiunato per cinque giorni, dipinge di nero il viso dei partecipanti che le s'inchinano dinanzi. Il sacerdote attacca un nido d'aquila (l'uccello del tuono) al sommo d'un palo, che viene innalzato con lui strettamente aggrappato. Ridisceso in terra, egli cuce al petto di ciascuno dei partecipanti un nastro di pelle cruda

[33] *Long Lance* (Sylvester Long), New York 1928; trad. it.: *Lunga Lancia*, trad. di Adele Levi, Milano 1930.

che poi lega al palo. Essi danzeranno attorno al palo, finché non se ne liberino lacerandosi atrocemente i muscoli del petto.

Pur di seconda mano, spira nell'opera di Long Lance una verità che invano si ricercherebbe in un'autobiografia di prima mano che uscì lo stesso anno, in cui un Indiano si abbassa a guardarsi come potrebbe vederlo un bianco, senza un soffio di vita soprannaturale, quella di Luther Standing Bear, capo dei Sioux Oglala [34].

Egli narra i suoi infantili stupori dinanzi ai bianchi, al loro spreco di carne preziosa, alla loro sudiceria di gente che vive in tane come gli orsi ma non ha grugno («living in dugouts, just like wild bears, but without the long snouts»), però mancandogli ogni esperienza soprannaturale, fu quindi assimilato e amalgamato senza difficoltà; concepì la propria vita come una *success story* nella quale trovarono posto le varie banali esperienze come scolaro, come collaboratore di Buffalo Bill, come attore cinematografico. Un nazionalismo indiano di stampo europeo è il misero tributo che egli reca alle sue origini.

Un empito pieno torna nella biografia dettata dall'ottantenne Crow Plenty-Coups [35] a Frank B. Linderman, dove l'ascetica guerriera e le visioni pigliano il loro posto originario. Egli rivendica la realtà dei poteri sciamanici; nessuno ora conosce ciò che sapevano gli sciamani prima dell'irruzione bianca, quando si ottenevano così mirabili guarigioni: Plenty-Coups narra di un guerriero col petto trapassato da un proiettile, cui lo sciamano fa un esorcismo imprimendogli un ritmo nuovo (con balzi, canti, agitandogli davanti una coda di bufalo, sbuffando, sputando sulla sua ferita dopo aver masticato certi fiori segreti) e infine tirandolo su con la forza dello sguardo.

Plenty-Coups stesso aveva dovuto faticare a lungo prima d'acquistare potenza.

Da fanciullo il primo avvio gli fu dato dal nonno, allorché all'improvviso gl'ingiunse di spogliarsi. Quando lo vide ignudo, gli comandò di catturare una farfalla che volava vicino.

Ansimando, però mascherando come meglio sapevo il fiato corto, la offrii al nonno, che sussurrò, come confidandomi un segreto: «strofina le ali sul tuo cuore e chiedi alle farfalle di prestarti la loro grazia e

[34] Luther Standing Bear, *My people the Sioux*, Boston 1928.
[35] Frank S. Linderman, *American: The Life Story of a Great Indian, Plenty Coups, Chief of the Crows*, New York 1930.

rapidità»... Eravamo bramosi di imparare dagli uomini e dalle bestie che eccellessero in qualsiasi cosa, e così non finivamo mai di apprendere... Quando il padre di un ragazzo catturava un castoro, il ragazzo ne otteneva la coda e ce la portava. A turni ci percuotevamo sulle giunture e sui muscoli con la coda piatta del castoro fino a sentire bruciore: «Insegnaci la tua potenza nell'acqua, o Castoro!», dicevamo, facendo dolere la pelle con la coda [36].

Il nonno gli dà da mangiare il cuore crudo d'un orso affinché si rammenti della lucidità prontissima dell'orso, alacre nella zuffa anche quand'è appena destato dal sonno.

Ma Plenty-Coups invano a lungo digiuna e suda sulle vette, nessun messaggio gli arriva. In una delle sue permanenze fra i monti (era costume che l'araldo cavalcasse per l'accampamento esortando i giovani a cercare potenza sulle vicine giogaie), finalmente egli ottiene la visita sospirata. S'è amputato, dopo quattro giorni di digiuno, un dito e al richiamo del sangue quattro aquile sono venute a posarsi vicino. Ma non gli dicono nulla.

Nel sonno che lo coglie esausto, però, la visione gli si schiude: una presenza lo indirizza ad un bisonte seduto nella pianura ed egli lo raggiunge (troverà un giorno in quel punto della pianura un teschio di bisonte). S'immerge quindi sottoterra in un cunicolo dove nel buio sfiora ancora di quelle bestie, che d'un tratto scompaiono. La campagna viene occupata da mucche e da coltivi. In un podere egli scorge se stesso vecchissimo. Così egli profetizza la scomparsa dei bisonti e l'arrivo dei bianchi. La sua tribù, dei Crow, seguirà il consiglio di allearsi coi bianchi contro i Sioux e le altre tribù resistenti. Ma la lunga alleanza non accieca: le antiche costumanze erano sapienti, la regola che vietava di sposarsi a chi non si fosse distinto in battaglia garantiva una sana progenie, e infatti nei tempi andati non si vedevano esseri deformi; i bianchi si servono della loro religione e della loro legge quando fa loro comodo, essi non hanno fede, eppure ingannano soltanto se

[36] Ed. Lincoln (Neb.) 1962, pp. 11-13: «Panting, but concealing my shortness of breath as best I could, I offered it to Grand Father, who whispered, as though he told me a secret: "Rub its wings over your heart, my son, and ask the butterflies to lend you their grace and swiftness"... We were eager to learn from both the men and the beasts who excelled in anything, and so never got through learning... Whenever a boy's father caught a beaver, the boy got the tail and brought it to us. We would take turn slapping our joints and muscles with the flat beaver's tail until they burned under our blows. "Teach us your power in the water, o Beaver", we said, making our skins smart with the tail».

stessi [37]. L'Indiano sa vivere con l'assorta fermezza d'una stella: tutto muta «ma noi agiamo come fossimo le stelle dell'Orsa che vivono sempiterne» [38].

I poteri sciamanici sono ora smarriti, le miracolose guarigioni meri ricordi:

> I nostri sapienti impararono parecchio dagli animali e dai volatili che guariscono le loro ferite. Ma la nostra fede in loro perì dopo la venuta dei bianchi e adesso, troppo tardi, sappiamo che, con tutti i suoi meravigliosi poteri, il bianco non è saggio. È furbo ma non saggio, e inganna soltanto se stesso [39].

Attorno al 1930 una pleiade di biografie d'Indiani si costella e la divulgazione della voga non va senza uno svilimento, come nel caso di *Flaming Arrow's People* di James Paytiamo, il cui tono è quello dei libri per l'infanzia del periodo floreale; vi si raccontano le consuete vicende dei giovani Acoma, la preparazione alla danza degli spiriti-feticci (*katchina*), i balli, le lotte, le corse («their bodies covered with clay containing powdered bird feathers, make them imagine they are on wings»). Del pari l'altrettanto floreale ed infantile *I Am A Pueblo Girl* di E-Yeh-Shuré (Blue Corn), che merita un ricordo soltanto per la saggia poesia finale:

Bellezza

La bellezza si vede
Nella luce del sole
Negli alberi e negli uccelli,
Nel grano che cresce, nella gente al lavoro,
O che danza per il raccolto.
La bellezza si ode
Nella notte
Nel gemere del vento o nel cader della pioggia,
In un cantore che canta
Con solennità quel che sia.
La bellezza è dentro di te,

[37] «The white man, who fools only himself» (p. 228).
[38] P. 144.
[39] P. 265: «Our Wise Ones learned much from the animals and birds who heal themselves from wounds. But our faith in them perished after the white man came, and now, too late, we know that with all his wonderful powers, the white man is not wise. He is smart, but not wise, and fools only himself».

Atti buoni, pensieri lieti
Che tornano
Nei sogni
Nel lavoro
E anche nel riposo [40].

Nel 1931 usciva l'autobiografia dello Cheyenne Wooden Leg, raccolta dal medico Thomas B. Marquis, che aveva a lungo intervistato i superstiti della battaglia di Little Big Horn in cui era stato sbaragliato come per magia, nel 1876, il generale Custer. A differenza delle altre è una catena di bozzetti vivaci, buffi o d'avventura. Vi si trova una definizione dell'ascesi e dei suoi fini di ammirevole semplicità: «il proposito è di sottomettere le passioni della carne e di migliorare l'individualità spirituale. L'astinenza del corpo e la concentrazione della mente su pensieri elevati ripulisce corpo e anima e dà o assicura loro la salute. Allora la mente individuale s'avvicina a una conformità con la Somma Medicina dei cieli». («Then the individual mind gets closer toward conformity with the mind of the Great Medicine above us») [41].

La descrizione dei quattro giorni di digiuno nella tenebra d'una capanna rituale è altrettanto schietta e scandita: («Agitati sopori, preghiere, fumo, sforzi di meditazione si alternavano alle mie tranquille attività. Avevo fame e sete, specie sete. Il mio corpo era caldo. Il mio cuore pesante. Le orecchie sempre in ascolto, in ascolto d'ogni lieve sussurro della Natura») [42], e così l'emersione del giovinetto coperto di pittura rossa, con un sole nero sul petto e una luna nera sulla scapola, dopo la prova e la sauna rituale presieduta dal sacerdote:

Liberò dalle pietre la vitalità che in esse aveva insinuato la legna ardente che l'aveva ottenuta dal Sole, il rappresentante della Somma Medicina. Le pietre sibilarono le loro proteste mentre l'acqua le costrin-

[40] «*Beauty*. Beauty is seen / In the sunlight, / The trees, the birds, / Corn growing and people working / Or dancing for their harvest. / Beauty is heard / In the night, / Wind sighing, rain falling, / Or a singer chanting / Anything in earnest. / Beauty is in yourself. / Good deeds, happy thoughts / That repeat themselves / In your dreams / In your work / And even in your rest».

[41] *Wooden Leg. A. Warrior Who Fought Custer*, interpreted by Thomas B. Marquis, Lincoln (Neb.) 1967, p. 123.

[42] P. 130: «Fitful slumbers, prayers, smoking, efforts at meditation, these alternated in my quiet activities. I was hungry and thirsty, especially thirsty. My body was hot. My heart was heavy. My ears constantly were listening, listening to every faint whisper of Nature».

geva a effondere nell'aria le loro virtù terapeutiche spirituali. I nostri corpi erano avvolti dal vapore dove aleggiava l'energia vitale. L'influsso ravvivante e purificatore imbeveva la nostra pelle. Gli spiriti malvagi erano cacciati fuori di noi e annegati nell'acqua che da noi stillava [43].

Il capitolo *Worshipping the Great Medicine* è fra i più splendidi della letteratura indiana, costruito musicalmente, crescente di prova ascetica in prova ascetica (quelle del protagonista, quelle di celebri sciamani) fino alla figurazione del guerriero che avanza dipinto verso il nemico, tutelato dai ricordi delle sue imprese soprannaturali, ripetendosi che la Somma Potenza lo guarda.

La battaglia di Little Big Horn, in cui i guerrieri Sioux e Cheyenne miseramente armati sbaragliarono la truppa scelta del generale Custer, fornisce a Wooden Leg il destro di una fra le più rapinose scene di battaglia nella letteratura. I bianchi si uccisero fra loro, sparandosi come folli: le preghiere dei sacerdoti avevano tolto loro il senno ma, soggiunge Wooden Leg, cupamente scherzando forse sull'incredulità bianca, ora si preferisce pensare che fossero ubriachi del loro whisky.

In *Land of the Spotted Eagle* di Chief Standing Bear [44], la baldanza incurante della vita lakota risuona anche nella qualità disinvolta e chiara della scrittura. Le malattie erano per lo più ignorate («di quando in quando un uomo o una donna restavano con la bocca storta o ricascante all'estremità. La spiegazione che se ne dava era che la persona colpita aveva parlato scortesemente o malignamente d'un'altra che era passata nel regno degli spettri. Lo spirito dell'ingiuriato, tornando pieno di risentimento, era venuto vicino all'offensore e l'aveva sgomentato con un rapido fischio») [45]. L'occupazione dominante era lo studio, non già quello libresco dei bianchi, ma la lettura degli atti, dei gesti, delle intonazioni d'uomini

[43] P. 137: «He released from the stones the vitality put into them by the burning wood that had got it from the sun, the material representative of the Great Medicine. The stones hissed their protests as the water compelled them to release into the air their spiritual curative forces. Our bodies were enveloped by the steam wherein floated the vital energy. The vivifying and purifying influence soaked into our skins. Bad spirits were driven out of us and drowned in the water that dripped from us».

[44] Boston-New York 1933.

[45] P. 3: «Now and then a man or a woman would become afflicted with a crooked mouth or one that dropped at the corner. The explanation was that the person had at some time spoken unkindly or maliciously of another who had passed on the land of the ghosts. The spirit of the injured one returning in a state of resentment would come close to the offending one and startle him with a quick whistle».

e bestie, nonché la decifrazione d'ogni oggetto, la cui vita era o nociva o propizia, foss'anche quella d'una pietra:

Soltanto per il bianco la natura era selvaggia e solo per lui la terra era infestata di animali selvatici e di gente barbara. Per noi era mansueta. La terra era opima ed eravamo circondati dalle benedizioni del Gran Mistero. Non era selvaggia per noi, finché non venne l'uomo irsuto dall'Oriente e accumulò ingiustizia su di noi e sulle famiglie che amavamo. Allorché perfino gli animali della foresta cominciarono a fuggirlo allora ebbe inizio per noi l'Ovest Selvaggio [46].

Nel costante bagno d'aria in cui vivevano, i Lakota ignoravano (come gl'Inglesi prima del regno di Edoardo VII, secondo garantiva Polidoro Virgilio) raffreddori e influenze. Per quegli uomini temprati ogni cosa era colma di significato: ogni sorgiva li faceva meditare sulla forza che ne sospingeva l'acqua, li induceva a pregare abbeverandosi. E dalla visione d'un animale essi traevano le sue qualità e da quella d'una pietra la sua forza («Chi sognava le pietre cantava una canzone sul sole notturno o sulla luna e anche una sul sole diurno, che gli era insegnata dalle pietre. Le pietre avevano straordinarie conoscenze, perché si trovavano sulla terra, sottoterra e nei cieli a visitare sole e luna, sicché insegnarono questa canzone al sognatore affinché traesse potenza da questi corpi celesti...») [47].

Una vita tutta sospesa al di sopra degli eventi materiali, in colloquio con il proprio *daimon* è quella delle *Two Paiute Autobiographies* raccolte da Julian H. Steward [48], dove la dizione stessa è ebbra:

Mi ammalai a segno che mi diedi per morta. L'anima ammetteva che avrei dovuto morire. Morii e la mia anima partì per il mezzogiorno.

[46] P. 38: «Only to the white man was nature a "wilderness" and only to him was the land "infested" with "wild" animals and "savage" people. To us it was tame. Earth was bountiful and we were surrounded with the blessing of the Great Mystery. Not until the hairy man from the East came and with brutal frenzy heaped injustices upon us and the families we loved was it "wild" for us. When the very animals of the forest began fleeing from his approach, then it was for us the Wild West began».

[47] P. 215: «The stone dreamer sang a song about the night sun, or moon, and also one about the day sun, which was taught to him by stones. The stones were possessed of extraordinary knowledge, for they were on the earth, in the earth and in the sky visiting the sun and moon, so they taught the following song to the dreamer, that he might derive power from these heavenly bodies».

[48] «Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. and Ethn.», vol. 33, n. 3, 1934.

Mentre viaggiavo guardai in basso e la mia anima vide un bastone in terra, un po' meno alto d'un uomo... Mi volsi al bastone dicendo: «Questo è il bastone dell'anima». Afferrai il bastone e guardai indietro alla mia montagna, che era il mio potere. Sapevo che mi sarei sentita bene e che sarei vissuta per sempre perché ogni qual volta un'anima in viaggio verso il mezzogiorno vede il bastone dell'anima, sa che tornerà... Ogni volta che sogno, specie se il sogno è cattivo e annuncia disgrazie, parlo a qualcosa nelle tenebre. Parlo al mio potere. Ecco perché sono vissuta tanto a lungo... Anche quando faccio sogni erotici, parlo alla notte, perché se non ponessi attenzione ad essi, continuerebbero a venirmi, provocando accessi [49].

Ma se il pregio massimo di queste autobiografie è la qualità arcaica e remotissima, la sbozzatura sommaria, allora primeggia quella dettata dalla novantenne Chona a Ruth Underhill [50]. Chona, figlia d'un capo, apprende le cose essenziali come sognandole: gliele sussurra all'orecchio il padre mentre è addormentata: impara a balzare dal letto verso le prime striature candide sull'orizzonte: i capelli del Creatore.

La vita della tribù è descritta con forza e brevità: le libagioni cultuali papago simili a quelle dei guerrieri germanici («prendendosi belle ubriacature, ché così le chiamiamo. Tutti debbono ubriacarsi come piante sotto la pioggia e debbono cantare di felicità») [51], le guerre e la loro preparazione magica allorquando si cantava

O vento amaro, continua a soffiare
Affinché il mio nemico
Che avanza barcollando
Cada [52].

[49] *Ibid.*, p. 438: «I became so sick that I gave myself up for dead. My soul admitted that I would have to die. I died and my soul started southward, toward, *tüpüsi witü*. While I was travelling, I looked down and my soul saw a stick in the ground not quite as tall as a man... I turned to the stick and said: "This is the soul stick". I seized the stick and looked back toward my mountain, which was my power. I knew then that I would be all right and live forever, for whenever a soul going south sees the soul stick, it knows it will come back... Whenever I dream, especially when it is a bad dream which means trouble, I talk to something in the darkness. I talk to my power. That is why I have lived so long... Even when I have sex dreams, I talk to the night because if I should not pay attention to them, they would continue and lead to fits».

[50] *The Autobiography of a Papago Woman*, in «Memoirs of the American Anthrop.Ass.», n. 46, 1936.

[51] «Making themselves beautifully drunk, for that is how our words have it. People must all make themselves drunk like plants in the rain and they must sing for happiness».

[52] «Oh bitter wind, keep blowing / That therewith my enemy / Staggering forward / Shall fall».

ed il sacerdote che aveva avuto la visione d'un gufo evocava i morti trasformati in gufi, che informassero sulle mosse del nemico. Le battaglie con gli Apache si arrestavano assai spesso, poiché i morti erano pericolosi («Smisero di combattere perché la morte d'un nemico libera del potere. Bisogna fare attenzione fino a che si sia domato quel potere, se no ti ammazza. Diventeresti malato. Cadresti. Così si tinsero la faccia di nero per palesare che cos'era accaduto... Stavano lontano dalla gente e li raggiungevano gli altri che avevano ucciso») [53]: un anziano guerriero istrada coloro che per la prima volta hanno ucciso in battaglia verso la visione necessaria.

È bene avere la capigliatura del nemico ucciso che ci attragga la pioggia dall'alto di un palo, ma guai a chi la strappò: non può più danzare, se prima non è dolorosamente purificato.

Il fratello di Chona spesso sviene: sta imparando, dice il sacerdote, è segnato. Il padre ha ucciso tre Apache, perciò tiene in casa tre fantocci a loro somiglianza, che nutre. Ma essi non sono placati, e anzi gli fanno ammalare i familiari. Il padre insegna a Chona che le feste furono insegnate dal Creatore all'inizio dei tempi e svela anche come avvenne la creazione, ma solo nel cuor dell'inverno, allorché dormono i serpenti. Giunge la stagione estiva e la notte il padre canta: «Vidi fiocchi ondeggianti al vento e fischiai piano per la gran gioia» [54].

Le matrone insegnano la verecondia dei pensieri alle fanciulle: «Se pensassimo troppo ad un giovane prima del matrimonio, egli sembrerebbe venire ad amoreggiare con noi. Ma così non sarebbe, si tratterebbe soltanto d'un serpente» [55].

Chona sposa un sacerdote che ha avuto i suoi poteri da un coyote. Egli resiste al flagello bianco, al *whisky* che piega la forza spirituale dei Papago, ed è altra cosa dal succo fermentato dei cactus, che si beve ritualmente, una volta all'anno, alle grandi piogge.

Dal primo marito Chona deve separarsi e si risposa. Nella tarda età acquista poteri anche lei e riesce a curare i bambini.

[53] P. 13: «They stopped fighting because an enemy's death lets power loose. Your must take care of yourself until you have tamed that power or it will kill you. You would be a sick man. You would fall. So they painted their faces black to show what had happened... They stood away from the others, and other men who had killed came to join them».

[54] «I saw the tassels waving in the wind / And I whistled softly for joy».

[55] «If we thought too much about anyone before we were married, that boy would seem to come and make love to us. But it would not be he, it would only be a snake».

Quale caduta, al paragone, *Old Man Hat*, la vita del Navajo raccolta da Walter Dyk: quasi spoglia d'ogni afflato soprannaturale e per contro quasi erotomane, cosa sì rara nella letteratura indiana. Invero nella prefazione Sapir ne tesseva lodi, che forse soltanto la vicinanza d'opere più pure fa sembrare improprie e che comunque definiscono assai bene l'aura comune generale della letteratura indigena:

«Questa narrazione, singolarmente priva di turbamento, distrugge tutte le dicotomie tra soggetto e oggetto. È tanto lontana quant'è possibile dallo spirito romantico, la fase di autosfruttamento che è il tratto più notevole del sentimento americano d'oggi» [56].

La scoperta del mondo tutto mistico dell'Indiano venne fatta nel mondo degli etnografi, non appena ci si affrancò dalle preconcette idee d'una origine sociologica della vita religiosa e rituale.

Talvolta la scoperta era implicita in certe stupende registrazioni di riti fatte dai collaboratori del *Bureau of Ethnology*, come Alice Fletcher. Fra esse resta un esempio di versione esatta e tuttavia esteticamente pari a quelle di Carl Sandburg apparse nel numero di *Poetry* dedicato alla poesia indigena: *The Hako. A Pawnee Ceremony* fu una rivelazione pari alle opere dettate in *Black Elk*. Anch'essa è dovuta a una divulgazione *in extremis* d'un iniziato Pawnee, Tahirussawichi, i cui pianti di sgomento hanno un tono uguale agli estremi addii di Black Elk, l'iniziato Sioux:

Ho fatto ciò che mai è stato fatto. Vi ho dato tutti i canti di questa cerimonia, spiegandoveli. Non avrei mai pensato che, in tutto il popolo, sarei stato proprio io a darvi questa cerimonia antica da preservare e, qui seduto, continuo a meravigliarmene. Ripenso alla mia lunga vita... Non caddi ma proseguii, ferito talvolta ma non a morte, ed eccomi qui oggi che faccio questo, canto queste canzoni sacre e vi narro questi antichi riti del mio popolo. Devo essere stato conservato in vita a questo fine, altrimenti giacerei laggiù fra i morti [57].

[56] *Son of Old Man Hat*, Lincoln (Neb.) 1967 (I ed. 1938), p. IX.

[57] «I have done what has never been done before. I have given you all the songs of this ceremony and explained them to you. I never thought that I, of all my people, should be the one to give this ancient ceremony to be preserved, and I wonder over it as I sit here.
I think over my long life... I did not fall but I passed on, wounded sometimes but not to death, until I am here today doing this thing, singing these sacred songs and telling you of these ancient rites of my people. It must be that I have been preserved for this purpose, otherwise I should be lying back there among the dead».

La lettura di questa liturgia, se spiega allo studioso riti e mitologie d'ogni punto della terra, solleva altresì il lettore ingenuo alla stessa intensità e leggiadria d'una tragedia eschilea.

Fra gl'Indiani l'etnologo più illustre fu La Flesche.

Mary Austin racconta che ad un convegno aveva appena finito di parlare quando La Flesche chiese la parola per dire che finalmente quanto sempre aveva saputo gli era stato reso discorsivamente chiaro:

> Non solo fu d'accordo con la mia resa del ritmo indiano ma addusse un esempio interessante di recitazione dei lai tribali che, in undici divisioni, erano dati simultaneamente in recitativo e tuttavia producevano un effetto armonioso. Dubito che una tale orchestrazione ritmica di poesia orale sia possibile tra i moderni, neppure a duetto, tanto meno a undici voci [58].

L'Indiano al quale Mary Austin faceva riaffiorare la conoscenza discorsiva dell'essenza poliritmica dell'arte e dei rituali, della stessa vita interiore del suo popolo «che ha bisogno di danzare come noi di ridere per salvarci» («needs to dance as we need to laugh to save ourselves»), approfondì la conoscenza dei riti osage, traducendone i canti iniziatici nei quali via via ci si identifica con orsi e altri animali e infine con la pipa:

> Dalla Pipa della Pace ho fatto il mio corpo; quando gl'iniziati ne hanno tratto il loro corpo, facendone il simbolo della loro vita, vivono senza rabbia o violenza da allora in poi... [59].

Fu La Flesche a comprendere esattamente la separazione del potere materiale e dell'autorità spirituale nella mistica guerriera: il capo spirituale partiva per la battaglia, ma non per guidare la lotta, bensì per mediare con la pipa fra i combattenti e la divinità, come Mosè.

[58] *The American Rhythm*, cit., p. 164: «Not only did he agree with my rendering of Indian rhythm, but he adduced an interesting instance of the recitation of tribal lays, which, in eleven divisions, were given in recitative simultaneously, and yet produced a harmonious effect. I doubt if any such rhythmic orchestration of spoken verse is possible among moderns, even as duet, to say nothing of eleven voices».

[59] «Of the Peace Pipe I have made my body; when the initiate make of it their bodies, by making it their life simbol they shall live without anger or violence...».

Il genere dell'autobiografia indiana s'intreccia alla ricerca etnologica, in ispecie all'opera di Paul Radin, del quale s'è vista l'inventiva di etnologo-poeta sollecitata dall'antologia della Clews Parsons. La sua etnologia seppe in particolare svelare l'ordine dello spazio in cui l'Indiano si muoveva: un tessuto di rapporti fra i vari clan, che formavano una struttura complessa studiata dagli etnografi, da Morgan fino a Lévi-Strauss; Radin seppe cogliere questa struttura della vita indiana descrivendo la forma del villaggio Winnebago [60]. Due edifici vi spiccano, a sinistra la casa del capo, membro del clan chiamato «uccello del Tuono», l'essere che suscita il tuono agitando le ali e dardeggia dagli occhi i lampi.

Gli abitanti su quel lato della strada non potevano sposarsi fra loro.

Il capo non partiva mai per la guerra e la sua autorità si dispiegava nell'accrescere il benessere popolare, sedando le liti, sollecitando l'ospitalità, la moderazione, il silenzio.

D'estate egli celebrava una festa e veniva sentito allora come un uccello femmina che nutre i suoi uccellini. Doveva, se necessario, porre la sua vita per portare la pace e la carità fra contendenti:

> Quando poi l'ordine è restaurato e ti vedono morto per terra che tieni ancora in mano la sacra pipa, simbolo di pace e conciliazione, allora certamente sapranno che sei stato un vero capo [61].

Nell'altro grande edificio, a destra del decumano, dimorava il capo del clan dell'Orso, i cui membri neanche dovevano contrarre matrimoni fra loro. A lui competeva la guerra e, come l'altro teneva fra le dita una pipa, così egli impugnava la verga o scettro con cui percuoteva i recalcitranti. Stornava i nemici visibili e invisibili, aiutato dai suoi orsi e dal clan affine dei lupi.

Il capo del clan dell'Avvoltoio abitava non lontano dal capo degli Orsi, e custodiva armi, simboli e prigionieri di guerra.

Sempre sul lato sinistro erano adunati i clan del Piccione e dell'Aquila, che insieme all'Uccello del Tuono formavano il Cielo.

Sul lato destro, o Terra, dimoravano i clan del Lupo, del Bisonte, dello Spirito acquatico e dell'Alce: i gendarmi di riserva,

[60] *The Story of the Red Indian*, New York 1944 (I ed. 1934), prologo e *The Winnebago Indians*, in XXXVII *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*.
[61] *Ibid.*, p. 5.

gli araldi, i coadiutori del capo, i produttori del fuoco. Sparsi d'attorno, i clan del Cervo, del Serpente, del Pesce.

Nel tempio, divisi in dodici settori, tutti partecipano al culto delle molte forze spirituali che possono svelarsi a chi le sappia implorare con un protratto digiuno.

Radin penetrò nell'interiorità che proiettava il proprio ordine in quella retatura dello spazio procurando una confessione canonica fra quante si sono preservate: ottenne dal Winnebago Crashing Thunder un'autobiografia memorabile[62]. Essa comincia dagl'infantili esercizi di pietà:

> Da ragazzo il babbo mi disse di digiunare e ubbidii. D'inverno ogni mattina macinavo della torba e m'annerivo la faccia. Mi alzavo prestissimo per farlo. Appena il sole sorgeva uscivo e sedevo a guardare il sole e invocavo con lacrime gli spiriti. Così feci finché raggiunsi la consapevolezza[63].

Da allora, spiega Radin, Crashing Thunder ricorda; ciò che non rammenta, il Winnebago allinea tra le cose inesistenti.

Ma la vita religiosa è inibita al ragazzo dalla sua vanagloria e dalla sua natura bugiarda: mente fingendo di aver avuto la visitazione degli spiriti. Ben presto anche l'altra sua debolezza, l'ossessione erotica, comincia a mostrarsi (i genitori l'hanno invano avvertito che «solo i giovani che non si fossero congiunti a donne sarebbero stati benedetti dagli spiriti»): di notte si aggira per il campo sperando di entrare in qualche capanna, da qualche giovinetta; non riesce, ottiene soltanto qualche sorriso, ma coi compagni si vanta dei suoi amori.

Invano riprova ad avere esperienze mistiche: «Benché tentassi di rendermi compassionevole agli occhi degli spiriti, i miei pensieri erano per tutto il tempo concentrati sulle donne. Non ero mai umile di cuore»[64].

[62] Prima Radin la stampò, in parte, sul «Journal of American Folklore» (1913), quindi in versione più estesa nel vol. XVI delle «University of California Publications in Archeology and Ethnology» col titolo *The Autobiography of an American Indian*; infine apparve la versione ultima e popolare, *Crashing Thunder*, New York 1926.

[63] «At boyhood my father told me to fast and I obeyed. In the winter every morning I would crush charcoal and blacken my face with it. I would arise very early and do it. As soon as the sun rose I would go outside and sit looking at the sun and I would cry to the Spirits. This I did until I became conscious».

[64] «Even though I tried to render myself pitiable in the sight of the spirits, yet, through it all, my thoughts were centered upon women, I was never lowly at heart».

Si fa perfino iniziare, senza prestar fede a quanto gli viene impartito. Si lega in temporanei matrimoni, ed in compagnia delle mogli prende a ubriacarsi. Con la forza che gli dà l'ebbrezza finge d'essere stato santificato dall'incontro con un orso e finge la furia di questo suo simulato «custode», riuscendo a ingannare tutti.

Si aggrega ad un circo equestre spacciandosi per un *cowboy*, ma durante una sosta è duramente percosso in una rissa. Ormai la sua vita è tutta impregnata di violenza e disordine, di continuo cambia moglie e un giorno con un amico decide di uccidere un uomo per sentirsi guerriero.

La terribile spedizione avviene. L'amico trucida un pastore. Crashing Thunder è già caduto nel *delirium tremens* allorché lo arrestano e processano.

Dopo l'assoluzione comincia a interessarsi al nuovo culto del *peyotl*, avversato dai Winnebago tradizionali. Una combattuta attrazione lo conduce a una riunione dove mangia la droga e «...dopo un po' guardai il peyote ed ecco, c'era un'aquila ad ali spalancate. Era una vista che non se ne poteva vedere una più bella» [65].

Ancora un poco e l'aquila si dissolve, al suo posto egli scorge un leone, al suo posto quindi un soldato, infine una bandiera, uno sventolío di bandiere. Allora per la prima volta prega Iddio, commosso dalla bellezza delle visioni.

E non appena ha pregato comincia a capire nuove cose, e partecipa a tutti i pensieri taciti di quanti gli seggono d'attorno, e pensa che tutti coloro che fanno attenzione al Creatore («all those that heed Earthmaker») vivono in questa comunione di spiriti.

Da allora si vorrebbe dedicare tutto alla religione, però è ostacolato dai perpetui pensieri erotici; spera risposandosi di esserne liberato sì da potersi dedicare interamente alle cerimonie.

In una visione vede se stesso legato: comprende che i pensieri erotici sono i legamenti. In un'altra visione vede la fine del mondo: i buoni vengono separati dai malvagi e tra costoro è lui stesso, non ancora battezzato.

La sua vita piglia un altro carattere, trova una moglie che gli confida: «Volevo un uomo che facesse attenzione al rito», con delicata laconicità arcaica.

[65] «After a while I looked at the peyote and there stood an eagle with out-spread wings. It was as beautiful a sight as one could behold».

Tutto il suo passato egli riconosce per falso e malvagio: con la nuova moglie egli vivrà devotamente felice da ora in poi.

Nancie O. Lurie nel 1945 cominciò a trascrivere le confidenze della sorella di Crushing Thunder, Mountain Wolf Woman [66]; le piane e oneste vicende d'una fanciulla indiana indifferente ai resti dell'antica religione si snodano fino al matrimonio ed ai primi parti, ma il giorno che con il marito s'accosta ad una funzione *peyotl*, d'improvviso ella irrompe nel soprannaturale udendo un «tuono solare»:

Stavo seduta a testa china. Tutti sedevamo a testa china. Avremmo dovuto meditare. Pregammo. Tutti lo facevamo. Tenevamo il nostro convegno *peyotl*. A occidente il Sole tuonò più volte, rumoreggiò terribilmente. Udivo quel suono. Oh, se era nero il cielo! Avevo la testa china, ma ecco che cosa vedevo. Il cielo terribilmente nero. Le nubi temporalesche vennero vorticando [67].

Quale distanza fra questa schietta rievocazione, franca ed estatica, e la simulazione del parlato iterativo in Gertrude Stein!

Dopo le nubi fosche Mountain Wolf Woman sente attorno l'impeto di venti gagliardi, vede donne fuggiasche e pensa: esse non sanno dunque che l'unico rifugio è Cristo.

Ed ecco, Cristo appare ed ella sente di doversi alzare e imitarlo, pregando. Osa levarsi:

Chiesi una vita buona, ringraziando Iddio che mi diede la vita. Così feci. E come il tamburo suonava, il mio corpo era scosso a tempo. Non ero consapevole. Ero proprio contenta. Non avevo mai conosciuto un piacere simile [68].

I seguaci del *peyotl* ed i fedeli alla tradizione sono in lotta. Mountain Wolf Woman non spiega nulla di questa contesa di culti, ma gli etnologi hanno preservato le dichiarazioni d'un iniziato alle

[66] Nancie O. Lurie, *Mountain Wolf Woman, Sister of Crashing Thunder*, Un. of Mich. P. 1961.

[67] *Ibid.*, p. 41: «I was sitting with bowed head. We were all sitting with bowed heads. We were supposed to ponder. We prayed. We were all doing this. We were having our peyote meeting. In the west the sun thundered repeatedly and made terrible noises. I was hearing this sound. Oh, the sky was very black! I had my head bowed, but this is what I saw. The sky was terribly black. The storm clouds were whirling».

[68] *Ibid.*, p. 42: «I asked for a good life, thanking God who gave me life. This I did. And

conoscenze ataviche: le forze infere della terra sempre erano state arginate dai riti e adesso potevano scatenarsi. Pur iniziata, devota al *peyotl* Mountain Wolf Woman si sente però attratta dalla tradizione. Era solita recar cibo e vestiti ad un vecchio parente (la Lurie avverte che alla venerazione per gli spirituali anziani si mescola il timore della loro magia vagamente vampirica), un giorno gli regala una stufa ed in compenso riceve le «medicine indiane». Il figlio del vecchio è irremovibile nel culto del *peyotl* e non può dunque ereditarle, Mountain Wolf Woman sia la benvenuta:

> Ciò che stai dicendo va molto bene, nipotina. Mi piace. Tanto tempo fa, quando eri una bambina, questo era predestinato. Allora stavi lavorando perché accadesse. Quando la mamma dava medicine ai bianchi, tu l'aiutavi facendo da interprete. Da quel tempo in poi queste medicine stavano per diventare tue. Stavi lavorando per procurartele da tanto tempo. Hai lavorato affinché questo accadesse. Oggi si è avverato [69].

Ecco che tutta la narrazione s'illumina: è stata non un seguito di fatti ma un destino dall'ordito segreto, alle due dimensioni della piattezza quotidiana s'aggiunge la profondità.

E quando ella persevera nella tradizionale danza dello scotennamento agitando la chioma d'un morto tedesco della seconda guerra mondiale, a lei che ha rispettato le strette regole della cerimonia (i più, appena stanchi, vanno a dormire nelle loro automobili parcheggiate fuori del sacro recinto), a lei sola arride una visione: ravvisa il giovane biondo scotennato e gli dice che la sua potenza è stata assorbita dalla tribù. Tale la visione prevista dal rito guerriero.

Nel 1917 anche l'ultimo capo guerriero Crow, Two Leggings, aveva dettato la storia della sua vita [70], tutta incentrata sulla lenta raccolta dei vari elementi che dovevano comporre il suo reliquiario: «Ogni elemento del reliquiario (*medicine bundle*) è un simbolo concreto e quasi sacramentale dei massimi punti d'intersezione, dei

as the drum was beating, my body shook in time to the beat. I was unaware of it. I was just contented. I never knew such pleasure as this».

[69] «What you are saying is very good, granddaughter. I like that. A long time ago when you were a little girl this was meant to occur. Way back then you were working for it. When mother used to give medicines to the white people you used to help her by being her interpreter. Since that time these medicines were going to be yours. You have been working for them since long ago. You have been working for this. Today it has come about».

[70] *Two Leggings. The Making of a Crow Warrior* by Peter Nabokov, Thomas Y. Crowell 1967.

punti dove la dinamica della natura, della cultura, dell'ispirazione, della passione individuale e dell'interesse cozzano e gettano abbaglianti significati», scrisse Thomas Merton [71]. L'incontro fra Merton e la mistica indiana tuttavia non è felice: la stretta unione fra la carriera di guerra e di caccia di Two Leggings non gli riesce molto intelligibile, forse perché Merton non rammenta il nesso altrettanto intimo nella mistica dei santi più attivi dell'Occidente (e nei diaristi puritani).

In *Two Leggings* come in *Crashing Thunder* il protagonista simula esperienze soprannaturali, ma le disgrazie in cui incorre lo persuadono a cercare un reliquiario o sacchetto di feticci autentico. *Two Leggings* narra come l'imposizione della cultura occidentale estinse i contatti con il mondo delle presenze spirituali.

Ma la vita bianca è una trafila di patimenti per l'Indiano; il mezzosangue John Joseph Mathews in *Sundown* (1934) raccontò il fallimento di un Osage assimilato, istruito e ricco.

Leo W. Simmons incontrò nel 1938 Don C. Talayesva, uno Hopi che acconsentì a farsi intervistare al modo consueto nelle indagini sociologiche; a poco a poco l'opera che veniva nascendo si colorò dell'affetto nato fra i due uomini e divenne la storia di una vita confidata ad un amico del cuore. Neanche quest'atmosfera però sciolse il segreto sulle cerimonie occulte cui Talayesva ha partecipato (e pure le informazioni sui rituali hopi sono fra le più estese).

L'autobiografia fu terminata nel 1941 e apparve l'anno seguente col titolo d *Sun Chief* [72]. La franchezza giunge al particolare sgomentevole, e nonostante l'assuefazione alla crudezze naturalistiche si rimane agghiacciati.

Talayesva narra la sua infanzia e adolescenza nel villaggio di Oraiba fino all'iniziazione bonaria nell'adolescenza. Subisce le battiture rituali da parte delle maschere che già aveva visto passare tante volte per il villaggio cariche di doni per i bambini, in una stanza piena di decorazioni simboliche misteriose e nel corso d'un mimo indecifrabile; l'indomani quegli esseri creduti soprannaturali si svelano per suoi familiari o gente nota. Una strana serietà da quel momento in poi lo pervade:

[71] *War and Vision: The Autobiography of a Crow Indian*, in «The Catholic Worker», Dec. 1967.

[72] Ed. Leo W. Simmons, Yale 1942.

Mi sentii pronto finalmente ad ascoltare gli anziani ed a vivere rettamente; tutte le volte che mio padre mi parlava, tenevo le orecchie bene aperte, lo fissavo negli occhi e dicevo «Sì». Una delle prime regole era quella d'alzarmi più presto, correre al bordo orientale dell'altopiano e pregare il dio del Sole di rendermi robusto, valente e saggio. Mio padre m'insegnò anche ad andare alle propaggini dei colli correndo per esercitarmi ed a bagnarmi nella sorgente anche d'inverno [73].

Ma l'iniziazione puberale è un primo passo; dopo incomincia la vera vita religiosa, si schiudono le tante possibilità iniziatiche delle confraternite segrete, ciascuna conforme a una certa personale vocazione, con la sua distinta liturgia, il suo insegnamento e gli speciali poteri che ne discendono, la trafila dei gradi che un novizio non riesce a indovinare. Già l'adolescente ha colto allusioni a possibilità soprannaturali di veggenza, di comunione con certi spiriti d'animali, di terapia, ed ha anche avuto esperienze dell'altro mondo nel contesto delle vicende quotidiane. La vivezza dei due ordini di realtà è uguale, e il fascino del libro sprigiona dalla loro parificazione.

Il governo comincia a obbligare i bambini indiani a frequentare le scuole; il giovinetto a poco a poco impara l'inglese e adotta le maniere bianche:

Potevo nominare tutti gli Stati dell'Unione con le loro capitali, ripetere i titoli di tutti i libri della Bibbia, citare cento versi della Scrittura, cantare più di due dozzine d'inni cristiani e canzoni patriottiche, discutere, lanciare urli d'incoraggiamento alle partite di calcio, far volteggiare le compagne di quadriglia, fare il pane, cucire tanto da farmi un paio di calzoni, e raccontare storielle sconce per ore di fila [74].

In questa filastrocca da *Ubu Roi* sta tutta l'abietta civiltà imposta con sevizie burocratiche ai giovani hopi, affinché, imitando

[73] *Op. cit.*, p. 87: « I felt ready at last to listen to my elders and to live right, whenever my father talked to me I kept my ears open, looked straight into his eyes, and said "Owi" (Yes). One of the first rules was to rise earlier, run to the east edge of the mesa, and pray to the Sun god to make me strong and brave and wise. My father also instructed me to go to the foothills and run for exercise, and to bathe in the spring, even in winter».

[74] *Op. cit.*, p. 134: «I could name all the States in the Union with their capitals, repeat the names of all the books in the Bible, quote a hundred verses of Scripture, sing more than two dozen Christian hymns and patriotic songs, debate, shout football yells, swing my partners in square dances, bake bread, sow well enough to make a pair of trousers, and tell "dirty" stories by the hour».

i bianchi, divengano sciocchi e frenetici come galline dalla testa mozzata [75].

Un'improvvisa malattia è il preludio del ritorno spirituale alla civiltà indigena: giace esanime su un letto d'ospedale, allorché una figura in maschera sacra gli appare nello spazio finora occupato dalle infermiere e dai medici:

Vidi allora un essere umano alto in piedi accanto al letto in costume di maschera divina. Era vestito con proprietà, portava una gonna da danzatore con la fascia, era a piedi nudi, aveva una chioma nera e lunga giù per la schiena. Aveva una soffice piuma di preghiera nei capelli e un'altra celeste recava nella sinistra: l'azzurro è il colore dell'occidente e della patria dei morti. Aveva una collana e appariva meraviglioso mentre mi stava a guardare. Quando le infermiere portarono il cibo, disse: «Figlio mio, è meglio che tu mangi. È venuto il tuo tempo. Viaggerai fino al luogo dove vivono i morti e vedrai com'è». Vidi la porta girare avanti e indietro sui cardini e fermarsi socchiusa. Mi scivolò su per il corpo un intontimento gelido, gli occhi mi si chiusero, sapevo che ero per morire.

Lo strano essere umano disse: «Adesso, ragazzo mio, dovrai imparare una lezione. Ti ho custodito durante tutta la vita, ma sei stato trascurato. Viaggerai alla Casa dei Morti e imparerai che la vita è importante. Il cammino è già preparato per te. Sarà meglio che t'affretti. Sono il tuo Spirito custode. Aspetterò qui e sorveglierò il tuo corpo, ma ti proteggerò anche nel viaggio».

Il dolore scomparve, mi sentii bene e robusto. Mi levai dal letto e incominciai a camminare, allorché qualcosa mi sollevò spingendomi attraverso l'aria, costringendomi a varcare la porta... Fui spinto avanti verso occidente da una folata di vento [76].

Il viaggio nell'aldilà è volto a insegnargli la cautela e l'attenzione verso il soprannaturale, non certo un moralismo da bianco. Superata una frotta di benefici buffoni, egli entra nell'inferno dove sono

[75] P. 363.

[76] *Op. cit.*, p. 121: «Then I saw a tall human being standing by my bed in Katchina costume. He was well dressed in a dancing kilt and a sash, was barefoot, and wore long black hair hanging down his back. He had a soft prayer feather in his hair and carried a blue one in his left hand - blue being the color which signifies the west and the home of the dead. He wore beads and looked wonderful as he watched me. When the nurses brought food, he said, "My son, you had better eat. Your time is up. You shall travel to the place where the dead live and see what it is like" I saw the door swing slowly back and forth on its hinges and stop just a little open. A cold numbness crept up my body; my eyes closed; and I knew I was dying.

The strange human being said "Now, my boy, you are to learn a lesson. I have been guarding you all your life, but you have been careless. You shall travel to the House of the

dirette le creature «dal doppio cuore», gli esseri maligni che cagionano il male (occorre non stare a dialogar con loro).

Al ritorno l'anima rientra nel corpo letargico e diaccio, che le infermiere stanno vegliando con apprensione.

Il suo custode l'ha avvertito, ormai deve essere attento: «Ti terrò lievemente, come fra due dita, e se disubbidisci ti lascerò cadere».

Talayesva ridiventa un puro Hopi. La visione opererà in modo misterioso. Un giorno va in spedizione per raccogliere del sale in lontani giacimenti, e s'accorge di percorrere passo per passo la strada seguita durante la visione. Ma questa rischiara come un faro anche il passato: egli comprende ora che fu il suo custode a fermarlo, un giorno che fu per schiacciarlo un serpente.

La vita hopi di Talayesva è un'alternanza di lavori, danze, amoreggiamenti, apparizioni soprannaturali assai simili a quelle di dei omerici, cerimoniali complicati, pellegrinaggi e molte buffonate sacre.

Anche presso gli Hopi, dietro le buffonerie di certi iniziati si può celare un pensiero consimile a quello degli *heyoka* sioux, i quali fomentano l'umiltà, giungono alla negazione dell'io rendendosi deliberatamente ridicoli con tremiti o sospiri da pagliacci, eseguendo ogni cosa alla rovescia dopo che s'è rivelato loro l'*uccello del tuono*. Talayesva mantiene il segreto sui misteri cerimoniali, ma ci fa partecipare a una sorta d'esaltazione intellettuale oltre che estetica per la profusione di simboli durante certe danze in luoghi sacri e fittamente ornati.

Ma al carattere buffonesco di Talayesva s'accordano anche certi suoi tratti detestabili, come le continue e triviali avventure erotiche (la religione hopi peraltro premia la purezza come forza magica).

Ricorrente nell'opera è la lotta contro le stregonerie. Talayesva stesso, cui muoiono quattro bambini uno dopo l'altro, è accusato dai vicini d'essere «cuore doppio», uno stregone che si nutre dell'altrui vita per prolungare la propria. Il pettegolezzo a sua volta è un male tale che «i cuori doppi devono esser loro a istigarlo. Propalare dicerie è come giocare a dama con uno spirito maligno.

Dead and learn that life is important. The path is already made for you. You'd better hurry. I am your Guardian Spirit (*Lumalaitaka*). I will wait here and watch over your body; but I shall also protect you on your yourney". The pain disappeared and I felt well and strong. I arose from the bed and started to walk, when something lifted me and pushed me along through the air, causing me to move through the door... I was swept along westward by a gust of wind...».

A volte vinci ma più spesso sei messo in trappola dal tuo stesso gioco»[77].

Ecco la disputa con un amico che ha propalato la calunnia:

Esclamò: «Ti incontrai in cammino verso i tuoi stazzi e ti sorpresi che piangevi. Presi le tue parti allora e ti aiutai a liberare la tua mente dai cattivi pensieri. Perché adesso ce l'hai con me?». Gli dissi che non aveva il diritto di chiamarmi Cuordoppio, che non avevo mai assistito ad un convegno segreto della gente di sottoterra, che non avevo provocato la morte dei miei figli, e che non avevo il potere di difendermi. Gli ricordai che l'avevo sorpreso piangente nei campi e che era fuggito come un vigliacco... Natanaele minacciò di picchiarmi e diede uno spintone a Mabel quasi facendola cadere. Lo sfidai a uccidere un innocente e, aspettandomi un colpo, alzai il braccio. Volle il caso che quasi percossi il Cuordoppio, ma il mio custode mi arrestò il pugno prima che s'abbattesse e folgorò un messaggio nella mia mente, che dovevo ricevere il primo colpo, virilmente. Credo che Natanaele lesse per magia il mio pensiero perché, invece di colpirmi, chinò la testa e non disse più niente. L'avevo neutralizzato, la gente m'applaudì, alcuni lo sputacchiarono[78].

Una vicenda tutta interiore, un corpo a corpo dei pensieri che di quando in quando si manifesta in gesti subitanei.

Per intendere questa parte dell'autobiografia, occorre rammentare l'idea della magia nera che hanno gl'Indiani del Sud-Ovest. Presso i Mohave si dice che al sesto mese dal concepimento i feti cominciano a sognare, quelli di futuri uomini normali la loro nascita, quelli di futuri stregoni, viceversa, i mezzi per non nascere: detestano infatti la vita, vorrebbero morire nascendo e trascinare nella morte la madre, si mettono di traverso nel grembo.

I potenti in forza maligna muoiono secondo il loro desiderio, gli altri vengono proiettati di contraggenio nel mondo, dove

[77] Pp. 308-309: «Two-hearts must promote it. To trade gossip is like playing checkers with an evil spirit. You win occasionally but you are more often trapped at your own game».

[78] «He exclaimed: "I met you on the road to your sheep camp and caught you crying. I took your side then and helped you free your mind of evil thoughts. Why are you against me now?". I told him that he had no right to call me a Two-Heart, that I had never attended a secret meeting of the underworld people, that I had not caused the death of my children, and that I had no power to defend myself. I reminded him that I had caught him crying in the field and that he had fled like a coward... Nathaniel threatened to strike me and pushed Mabel, almost causing her to fall. I was daring him to kill an innocent man and, expecting a blow, I raised my arm. In fact, I almost struck the Two-Heart; but my Guardian Spirit checked me first before it fell and flashed a message to my mind by magic, for instead of striking me, he bowed his head and had no more to say. I had him cornered; the people cheered me, and a few spat at Nathaniel».

saranno e vili e stoici, nel contempo. Impareranno a gettare come uno sputo il loro incantamento sulle vittime, le sequestreranno con il loro doppio invisibile ed ecco, le vittime sogneranno di loro. Perché accanirsi così sulle creature prescelte? Un impulso d'amore li lega ad esse, guai se non se ne impadronissero magicamente, se non riuscissero a ucciderle ed a possederle quindi nei loro torbidi sogni.

Ma il desiderio più profondo fra tutti, nell'anima profonda dello stregone, è quello di essere ucciso. Soltanto a tal patto sarà padrone dopo morto delle anime stregate. E infatti, spente le creature amate, ecco, lo stregone si offre al suo giustiziere: assetato di morte, lo provoca [79]. Non è lo schema capovolto della vita del Redentore? Non è l'archetipo d'ogni vita di tiranno?

Altra tribù temutissima dagli Hopi, per l'abbondanza di stregoni, è quella dei Navajo, fra i quali Kluckholm [80] studiò l'iniziazione alle società di magia nera, che s'ottiene ammazzando un familiare, e che insegna a preparare un «veleno» fatto con cadaverini, specie di gemelli, simile a polline nell'aspetto. Gli stregoni s'accordano spesso ed uno ordisce la fattura mentre l'altro si presenta a curare il colpito o a raccomandare il fattucchiere. Gli adepti si incontrano di notte per mandare maledizioni, tessere intrighi, fornicare con donne morte, mangiare carne umana: seggono in cerchio, ciascuno con un cestino colmo di carne umana davanti, ignudi ma mascherati e ingioiellati. Spesso una strega costringe tutti a fare la sua volontà e ognuno è assistito da un essere miserabile, malvivo.

In genere sono sospetti di magia nera tutti coloro che trascurino un tabù: di qui l'atmosfera di sospetto che Bandelier e Talayesva hanno dipinto. Sospetto che è rinfocolato poi dall'impiego della stregoneria per fini di lussuria, per impetrare la fortuna al gioco, nel commercio o nella caccia.

Per il bene come per il male la ricchissima interiorità è nella *Hopi way* il versante della realtà dove hanno luogo gli eventi decisivi. Tutto l'insegnamento religioso si assomma nelle parole che durante un sogno d'ammonizione pronuncia il guardiano di Talayesva:

[79] Georges Devereux, *L'envoûtement chez les Indiens Mohave*, in «Journal de la Société des Américanistes», Paris 1937, t. XXIX, p. 2.

[80] Clyde Kluckholm, *Navaho Witchcraft*, Cambridge (Mass.) 1944.

Ahimè, di nuovo ti scosti dal cammino solare. Sei un uomo di mezza età e dovresti saperla più lunga, poiché niente di bene può provenire da pensieri cattivi, dispute e preoccupazioni. Il tuo dio-Sole, che è capo di tutti gli altri dei, sta stancandosi per come ti preoccupi delle altre cose [81].

Il capo d'un villaggio ripete:

Devi cacciare i cattivi pensieri. Basta che tu dica «Allontanatevi, spiriti maligni» e poi ti scrolli via dalle loro mani, da uomo libero [82].

Un autore mediocre fu il tramite di una fioritura di testi improntati alla conoscenza più profonda dell'Indiano.

John Gneisenau Neihardt, nato nell'Illinois ma stabilitosi a Bancroft nel Nebraska, entrò in stretta dimestichezza con gli Omaha.

Si esaltò all'idea della moderna «epica della razza ariana», l'invasione dell'Ovest americano, e tentò di farsene romanticamente l'aedo in *The Song of the Indian Wars* del 1925.

Come Garland, Neihardt narrò le battaglie di Sitting Bull e di Crazy Horse («Occhi streganti, viso sfinito e smunto / Trasfigurato da un ardore interno / Nonostante il colore solcato di sudore / e la lordura della battaglia»); ma il tentativo di un poema epico razzista gli fallì nell'umorismo involontario della terribilità; la volontà di credere al mito della razza («La stirpe che avanza, coloro che si prendono il mondo / I creatori e portatori della legge») irrigidì nella goffa magniloquenza.

Il desiderio di accostarsi magnanimamente ai vinti si esprime meglio, libero dai ceppi d'una metrica mal padroneggiata, nelle novelle [83].

Qui egli tenta il rifacimento della parlata indiana, quasi sempre fallito. *The Singer of the Ache* ha un avvio che vorrebbe essere fascinatorio e può rammentare la prosa lunare di Maeterlink:

Questa è la storia d'uno che non andò col popolo ma con un sogno. La racconto a te, fratello bianco, eppure non è per te, salvo che tu abbia

[81] P. 311: «Alas, you are getting off the Sun Trail again. You are now a middle-aged man and ought to know better, for nothing good can come from evil thoughts, arguments and worry. Your Sun God, who is chief of all other gods, is getting weary at the way you worry over these things».

[82] P. 347: «...You must drive out your bad thoughts. Just say, "Get away, evil spirits", and then pull yourself out of their hands like a free man».

[83] *Indian Tales and Others*, New York 1926 (I ed. 1907, col titolo *The Lonesome Trail*).

seguito il lungo percorso di fame e di sete che non porta a tende né in alto né in basso, dove scorrono i ruscelli e dove si allargano le distese di sabbia... [84].

Il narratore viene strappato ai giochi infantili dai genitori:

Sicché al cader della notte lo mandarono al colle dei sogni, secondo è costume del nostro popolo.

Oh, l'amaro colle dei sogni!

E l'uomo dai molti nomi s'inoltrò su nel colle dei sogni e sognò.

E attraverso le nebbie che strani venti soffiano, sopra i Colli del Sonno esplose una luce bianca, quasi che la luna fosse così cresciuta che tutto il cielo ne fosse colmo da orlo a orlo, senza lasciar posto per il sole e le stelle. E alla superficie della luce bianca aleggiava una faccia, un'orrenda faccia, più bianca della luce su cui aleggiava e così bella che l'uomo dai molti vaghi nomi dolorava in tutte le sue membra e gridò e fu sveglio [85]

La visione è ritenuta infausta ed il giovane deve tornare sul colle. Ma torna la medesima visione della faccia lunare dardeggiante un fuoco bianco, che non simboleggia alcun destino noto, né quello del guerriero, né quello del cacciatore, né quello del santo.

Il giovane diventa poeta, e come l'albatro baudelairiano, non sa adattarsi alla vita comune: allora ci si accorge del miserando proposito del Neihardt, di ambientare fra gli Omaha il *Pierrot Lunaire* che incantò i *cabarets* intellettuali del tempo. La cura mimetica dell'avvio è stata sprecata: la fantasticheria romantica ha avuto la meglio.

Anche nei tratti in cui Neihardt è abbastanza felice, il suo tentativo di «narrare ebbro» cade troppo spesso nella parodia di se stesso, e l'atmosfera visionaria indiana che egli è talvolta sul punto di suscitare, incontra la pietra d'inciampo della sua incapacità di distinguere fra visione e sogno.

Così nell'altra *short story* indiana, *The Look in the Face,* l'atten-

[84] «Now this is the story of one who walked not with the people but with a dream. To you I tell it, O White Brother, yet it is not for you, unless you also have followed the long trail of hunger and thirst - the trail that leads to no lodge upon the high places or the low places, by the flowing streams or where the sand wastes be...».

[85] «So they sent him at nighfall to the hill of dreams - as is the custom of our people. Wahoo! The bitter hill of dreams! And he of the many names went up into the hill of dreams and dreamed. And in through the mists that strange winds blow over the hills of sleep burst a white light, as though the moon had grown so big that all the sky was filled from rim to rim, leaving no place for sun and stars. And upon the surface of the white light floated a face, an awful face - whiter than the light on which it floated, and so beautiful to see that he of the many hazy names ached through all his limbs, and cried out and woke».

zione agl'impalpabili fatti magici, alla forza degli sguardi, è imbevuta d'un sentimentalismo che proviene dalla letteratura industriale dei bianchi e non dall'austero mondo indigeno. Del pari, *The White Wakunda* vorrebbe suscitare un brivido religioso narrando la stessa storia finale di *The Singer of the Ache,* ma con altra chiusa: un ragazzo ha una visione diversa dalle consuete, un destino dunque incomparabile: segue tracce del suo sogno e torna nella sua tribù per proclamare il messaggio d'amore del Cristo, e viene perciò frustato a morte. Così le altre novelle: il cristianesimo ridotto a etica della benevolenza è il punto di vista del narratore, donde egli guarda al mondo per lui fascinoso, fantastico ma inferiore dell'Indiano.

Una conoscenza di tutti gli elementi della vita indiana e una certa simpatia, non sciolgono mai Neihardt dalla paralisi dell'ideologia romantica e umanitaria.

Così certe scene straordinariamente fedeli alla realtà indiana restano isolate nel contesto forzato e banale, in *Vylin* la cerimonia della pipa: «Mentre si passavano in circolo la pipa non furono dette parole perché nel silenzio possono parlare gli spiriti buoni...»; le riflessioni del vecchio padre: «Chi può seppellire una cosa cattiva più a fondo di quanto vedano gli spiriti?». Manca però ciò che solo consentirebbe d'infrangere i limiti di una letteratura d'intrattenimento orecchiata e orecchiabile: l'abbandono del punto di vista della «civiltà». Neihardt stesso non poteva raggiungerlo da solo. Fu in vecchiaia che gli arrise una fortuna singolare: l'incontro con una somma figura religiosa, Black Elk. Dai colloqui che ebbe con lui nacque *Black Elk Speaks* [86].

Ma Neihardt stesso non venne trasformato dall'incontro, fu un semplice tramite, come un *medium* che, dopo essere servito ad influenze aliene, si ritrova nel suo angusto mondo la cui ideologia è esattamente quella di un Sandburg.

A ottantacinque anni Neihardt parlerà con la freddezza progressista di un Jackson, di un Theodore Roosevelt, del collasso indiano ad un intervistatore del giornale di Phoenix:

Una vecchia cultura era distrutta da un'altra nuova, e questo è il periodo epico. Ciò che facemmo agli Indiani non fu peculiare nella storia. Troverete che, quando una gran massa di esseri umani si sta muovendo, è

[86] Lincoln (Neb.) 1961 (I ed. New York 1932). Trad. it. di J.R. Wilcock, Milano 1968, da cui si cita.

sempre del tutto priva di moralità e di pietà. Si può paragonare all'alluvione, al fuoco, al vento. Non c'è da essere sentimentali, perché trattiamo con una potenza disumana, il flusso della storia. È un peccato che qualcuno cada nel fosso ai margini della strada, ma fossimo Dio e vedessimo tutto forse sentiremmo in modo diverso [87].

L'avvio di *Black Elk Speaks* è memorabile:

Amico, ti racconterò la storia della mia vita, come tu desideri; e se fosse soltanto la storia della mia vita credo che non la racconterei, perché che cosa è un uomo per dare importanza ai suoi inverni, anche quando sono già così numerosi da fargli piegare il capo come una pesante nevicata?... È la storia di tutta la vita che è santa e buona da raccontare, e di noi bipedi che la condividiamo con i quadrupedi e gli alati dell'aria e tutte le cose verdi... [88].

Quella lirica religiosa si concreta in rituale, nella liturgia della pipa che Black Elk spiega:

Questi quattro nastri che pendono qui dalla cannuccia sono i quattro quadranti dell'universo. Quello nero rappresenta l'ovest, dove gli esseri del tuono vivono per mandarci la pioggia; quello bianco il nord, da dove viene il grande vento bianco che purifica; quello rosso l'est, da dove sorge la luce e dove vive la stella del mattino per dare saggezza agli uomini; quello giallo il sud, da dove viene l'estate e il potere che fa crescere.

Ma questi quattro spiriti sono soltanto un unico Spirito, in realtà, e questa penna d'aquila qui, sta a rappresentare quell'Uno, che è come padre, e anche per significare che i pensieri degli uomini dovrebbero salire in alto, come fanno le aquile [89].

Black Elk rivela che anche nella sua tribù uno sciamano aveva profetato il ritorno dei quadrupedi alla terra e vide che «una strana razza aveva tessuto una telaragna intorno ai Lakota», scorgendo le

[87] «The Arizona Repubblic», Aug. 28, 1966.

[88] «My friend, I am going to tell you the story of my life, as you wish, and if it were only the story of my life I think I would not tell it; for what is one man that he should make much of his winters, even when they bend him like a heavy snow?... It is the story of all life that is holy and is good to tell, and of us two-leggeds sharing in it with the four-leggeds and the wings of the air and all green things...».

[89] «These four ribbons hanging here on the stem are the four quarters of the universe. The black one is for the west where the thunder beings live to send us rain; the white one for the north, whence comes the great cleansing wind; the red one for the east, whence springs the light and where the morning star lives to give men wisdom; the yellow for the south whence come the summer and the power to grow. But these four spirits are only one

orride case del futuro su una landa desolata e morendone per il gran sconforto. Nessuno perciò si fece illusioni allorquando arrivarono i Bianchi.

Black Elk fin da fanciullo coglie sussurri di voci soprannaturali. A nove anni già è guerriero, gli avvenimenti s'infittiscono. Si sente chiamato fuor della tenda, ma ecco che svanisce subito l'atmosfera che l'ha esaltato. Ancora un richiamo, ma stavolta gli dolgono le gambe, a poco a poco il corpo gli si gonfia tutto, egli si trascina d'attorno con pena. Giace nella tenda e guarda in alto:

Io potevo vedere attraverso l'apertura della tenda, e c'erano due uomini che scendevano dalle nuvole, a testa in giù come frecce che cadono, e capii che erano gli stessi che avevo visti prima. Questa volta ciascuno portava una lunga lancia, e queste lance dardeggiavano lampi a zig-zag [90].

Giungono in terra, gl'ingiungono d'affrettarsi: gli avi lo chiamano, «Poi si voltarono e si levarono in aria come frecce lanciate dall'arco» [91]. Il dolore alle gambe scompare. Egli esce dalla capanna ed una nube velocissima lo rapisce:

Poi non ci fu che l'aria e la velocità della nuvoletta che mi portava e quei due uomini che ancora mi guidavano in alto dove le nuvole bianche erano ammucchiate come montagne sopra una vasta pianura azzurra, e in esse vivevano e saltavano e lampeggiavano gli esseri del tuono [92].

Di colpo egli si trova su un acrocoro cinto da montagne e gli appaiono visioni di cavalli caracollanti, poi ogni sorta di bestie, finché si staglia nitida una tenda dove i suoi antenati seggono a consesso.

Il più vecchio parlò... «I tuoi Avi in tutto il mondo siedono a consiglio e ti hanno fatto chiamare per insegnarti». La sua voce era molto gentile,

Spirit after all, and this single eagle feather is for that One, which is like a father, and also it is for the thoughts of men that should rise high as eagles do».

[90] «I could see out throught the opening and there two men were coming from the clouds, head-first like arrows slanting down, and I knew they were the same that I had seen before. Each now carried a long spear, and from the points of these a jagged lightning flashed».

[91] «Hence they turned and left the ground like arrows slanting upward from the bow».

[92] «Then there was nothing but the air and the swiftness of the little cloud that bore me and those two men still leading up to where white clouds were piled like mountains on a wide blue plain, and in them thunder beings lived and leaped and flashed».

ma adesso io tremavo tutto dallo spavento, perché sapevo che quelli non erano dei vecchi, bensì i Poteri del Mondo. E il primo era il Potere dell'ovest; il secondo, quello del nord; il terzo quello dell'est; il quarto quello del sud; il quinto, quello del Cielo; il sesto, quello della Terra [93].

L'anziano d'Occidente gli annuncia che sarà portato al centro dell'universo, gli dà una ciotola di legno piena d'acqua e nell'acqua è il cielo: il potere di creare; quindi un arco: il potere di distruggere. Poi addita se stesso e dice: «Guarda bene colui che adesso è il tuo spirito, perché tu sei il suo corpo e il suo nome è Ala d'Aquila Si Stende» [94].

Dopo aver parlato, l'anziano si trasforma in un cavallo macilento. L'anziano del Settentrione porge un'erba che guarisce il cavallo.

Il terzo dà una pipa e diviene un'oca; il quarto, l'anziano del Mezzogiorno, dà una verga e diviene bisonte; il quinto, spirito del Cielo, si trasforma in aquila; il sesto, spirito della Terra, è un vecchio, ma a poco a poco ringiovanisce, «e quando divenne un ragazzo, capii che egli era me stesso, con tutti gli anni che alla fine sarebbero stati miei».

Seguono altre sgomentevoli e sublimi vicende che ci trasportano nel mondo stesso e nelle movenze stesse dell'Apocalisse, e dal loro susseguirsi Black Elk impara figuratamente il suo futuro di soccorritore, nutritore del popolo. Quando si ridesta è ancora gonfio ma si sente risanato; per dodici giorni è rimasto come morto. Una luminosità lo circonfonde agli occhi dello sciamano.

La vita ordinaria lo toglie alla contemplazione di ciò che ha veduto, ma allorché in cielo rimbombi il tuono o in altre occasioni maestose, egli prova una memore gioia.

Benché di tanto più povera è ben simile l'esperienza infantile narrata da Jonathan Edwards nella sua *Personal Narrative*, con quei sensi di «interiore soavità», quello stato di godimento, di «calma, dolce astrazione dell'anima da tutte le occupazioni di questo mondo, con a volte una sorta di visione o idee fisse e fantasie

[93] «The oldest spoke... "Your Grandfathers all over the world are having a council, and they have called you here to teach you". His voice was very kind, but I shook all over with fear now, for I knew that these were not old men, but the Powers of the World. And the first was the Power of the West; the second of the North; the third, of the East; the fourth, of the South; the fifth, of the Sky; the sixth, of the Earth».

[94] «Then he pointed to himself and said, "Look close at him who is your spirit now, for you are his body and his name is Eagle Wing Stretches"».

d'esser solo sulle montagne o in un solitario deserto, soavemente conversando con Cristo, ravvolto e inghiottito in Dio» («and wrapped and swallowed up in God»).

Black Elk ritroverà via via nella vita i lembi della visione; così

> Quella sera, poco prima del tramonto, venne da ovest una grossa nuvola con tuoni, e un attimo prima che si scatenasse il vento, apparvero nuvole di rondini, dalla coda a forbice, che ci volavano tutto intorno sulla testa. Era come una parte della mia visione, e ciò mi fece una strana impressione [95].

Il capo della tribù, Cavallo Pazzo, è potente perché può ricordare una sua visione allorché ebbe accesso al mondo degli archetipi, all'istmo fra il divino e l'umano:

> ... Cavallo Pazzo aveva sognato ed era andato nel mondo dove ci sono soltanto gli spiriti di tutte le cose. Quello è il vero mondo che è dietro a questo mondo, e tutto ciò che vediamo qui è come un'ombra di quel mondo. Lui era con il suo cavallo in quel mondo, e il cavallo e lui stesso sul cavallo e gli alberi e l'erba e le pietre e tutto era fatto di spirito... [96].

Il segreto del potere di Cavallo Pazzo è che non nota la gente talmente è assorto, e questo senso della propria invisibilità mette in soggezione. Sarà lui a capeggiare la tribù nelle battaglie vittoriose contro i Bianchi, che saranno narrate a Neihardt a più voci, da Black Elk e dagli altri vecchi amici. L'epopea, che invano Neihardt ha tentato guardando dalla parte dei conquistatori, gli si forma, pagina su pagina, ora che vede attraverso gli occhi degl'Indiani. Crazy Horse viene trucidato a tradimento, con l'aiuto d'un suo intimo: sorte archetipica d'un salvatore del popolo.

Black Elk ha quindici anni: una parte della rivelazione avuta si è avverata, ma non osa manifestarla e manifestarsi; sente che la sua potenza va crescendo, poiché prevede i pericoli, avverte i suoi ogni qual volta stanno per sorprenderli i nemici (durante una salutare

[95] «That evening, just before sunset, a big thunder cloud came up from the west, and just before the wind struck there were clouds of split-tail swallows flying all around above us. It was like a part of my vision, and it made me feel queer».

[96] «...Crazy Horse dreamed and went into the world where there is nothing but the spirits of all things. That is the real world that is behind this one, and everything we see here is something like a shadow from that world. He was on his horse in that world, and the horse in that world, and the horse and himself on it and the trees and the grass and the stones and everything were made of spirit...»

fuga «... una nuvola tempestosa ci apparve dietro da ovest, e io capii che veniva per proteggerci. Potevo udire gli esseri del tuono che mi gridavano: "*Hey-hey*". La nuvola rimase sopra di noi e non piovve molto, ma era piena di lampi e di voci») [97]. Ma comincia a crescergli altresì una gran paura, tutto pare incalzarlo, avvertirlo che è tempo, eppure ignora che cosa si voglia da lui, il terrore senza oggetto cresce («Avevo tanta paura di aver paura»). Lo sciamano al quale si confida esclama: «Devi adempiere il tuo dovere e compiere questa visione per il tuo popolo sulla terra. Devi far danzare il cavallo, anzitutto, davanti alla gente. Allora la paura ti lascerà; ma se non lo fai, qualcosa di brutto ti accadrà» [98].

Così, a otto anni di distanza, s'inscena la visione: sulle tende si dipingono gli esseri e gli oggetti veduti, egli insegna i canti uditi (in cielo il tuono li accompagnava come animando a continuare), ciascuno si assume una parte, anche i cavalli delle varie specie, a rappresentare i quattro punti cardinali, sono stati adunati.

Incomincia la rappresentazione, si alternano i quadri viventi ed i canti, ed ecco Black Elk è rapito in estasi fra un nitrire di cavalli:

E mentre cantavano, accadde qualcosa di strano. Il mio baio drizzò le orecchie, sollevò la coda e scalpitò, lanciando un nitrito lungo e forte verso ponente. E i quattro cavalli neri levarono anche la loro voce, nitrendo forte e a lungo, e i bianchi e i sauri e i rovani fecero lo stesso; e tutti gli altri cavalli del villaggio nitrirono e perfino quelli che stavano pascolando nella vallata e sui pendii dei colli alzarono la testa e nitrirono insieme. Poi, a un tratto, mentre stavo lì a guardare le nuvole, rividi lassù la mia visione: la tenda fatta di nuvole e cucita da lampi, la porta d'arcobaleno fiammeggiante e sotto l'arcobaleno i Sei Avi seduti, e tutti i cavalli che si affollavano nei loro quadranti; e c'ero anch'io lassù, sul mio baio, davanti alla tenda. Mi guardai intorno e vidi che ciò che stavamo facendo in quel momento era come un'ombra proiettata sulla terra della mia visione nel cielo, così splendente e chiara. Capii che la realtà era lassù e che il sogno offuscato di quella realtà era qui [99].

[97] « ...a thunder cloud came from the west over us, and I knew it was coming to protect us. I could hear the thunder beings crying "Hey hey!" to me. The cloud stood over us and it did not rain much, but it was full of lightning and of voices».

[98] «You must do your duty and perform this vision for your people upon earth. You must have the horse dance first far the people to see. Then the fear will leave you, but if you do not do this, something very bad will happen to you».

[99] «And as they sang a strange thing happened. My bay pricked up his ears and raised his tail and pawed the earth, neighing long and loud to where the sun goes down. And the four black horses raised their voices, neighing long and loud, and the whites and the sorrels and the buckskins did the same; and all the other horses in the village neighed, and even those

Dopo la danza tutti si sentono meglio, anche l'aspetto dei cavalli è migliore.

Black Elk ora si isola per invocare il soprannaturale con pianti e lamentazioni e desideri di morte: oh, se vorrebbe trovarsi nell'aldilà donde calarono su di lui gli archetipi! La nuova visione gli giunge come una nuvola di farfalle che l'investe, gremita di terrori e di schianti e gli si svela in immagini il futuro, come un nuovo capitolo d'Apocalisse. Anche questa visione sarà seguita dagli *heyoka* o buffoni, che fanno tutto all'incontrario per scatenare le risate («viene fatto in modo che la gente si senta allegra e felice prima, così dopo al potere riesce più facile raggiungerla» [100], forse dei due volti della realtà, il lacrimoso e il giulivo, bisogna proporre a ciascuno quello che è opposto allo stato in cui versa al momento). Così i trenta *heyoka*, quanti sono i giorni della luna, eseguono le loro danze buffe durante il sacrificio del cane; sono acconciati stranamente, fanno ridere, eppure ogni particolare parla con una sacra eloquenza. Sono dipinti di rosso a strisce nere a significare le folgori, hanno la metà destra della testa rapata, sicché quando guardassero al mezzodì, la metà glabra fosse volta a occidente in segno d'umiltà verso le potenze del tuono.

Alla fine del rituale tutti sentono ristoro:

«Ora erano tutti in grado di vedere, meglio di prima, come era verde il mondo, come era ampio il giorno sacro, i colori della terra, e di fissarsi queste cose nella mente» [101].

Black Elk si ridurrà, dopo la vittoria su Custer, a vivere con i suoi in capanne orridamente quadrate, sulla riserva. Che potenza si può ottenere entro un quadrato? La forma sacra è il circolo, come dimostrano il cielo e la terra, il vento che vortica, il nido degli uccelli, l'anno. In condizioni come queste, moderne, si mette molto a svilupparsi, nei tempi antichi alla pubertà già si era maturi.

out grazing in the valley and on the hill slopes raised their heads and neighed together. Then suddenly, as I sat there looking at the cloud, I saw my vision yonder once again - the tepee built of cloud and sewed with lightning, the flaming rainbow door and, underneath, the Six Grandfathers sitting, and all the horses thronging in their quarters; and also there was I myself upon my bay before the tepee. I looked about me and could see that what we were then doing was like a shadow cast upon the earth from yonder vision in the heavens, so bright it was and clear. I knew the real was yonder and the darkened dream of it was here».

[100] « ...it is planned that the people shall be made to feel jolly and happy first, so that it may be easier for the power to come to them».

[101] «They were better able now see the greenness of the world, the wideness of the sacred day, the colors of the earth, and to set these in their mind».

Black Elk conclude nel suo tono quieto e possente:«Siamo prigionieri di guerra qui in attesa. Ma c'è un altro mondo».

Egli continua a farsi guidare dalle sue visioni: narra come seguendo indizi (un volo d'uccelli, un paesaggio simile a quelli apparsi durante la visione) trovò l'erba salutare mostratagli dagli esseri soprannaturali, e come il giorno appresso, infatti, fu chiamato a curare un giovinetto sofferente.

Incominciò fumando e suonando il tamburo:

Voi sapete che quando il potere dell'ovest scende tra i bipedi, lo fa rombando, e una volta che è passato, ogni cosa rialza la testa ed è contenta e c'è più verde... Inoltre la voce del tamburo è un'offerta allo Spirito del Mondo. Il suono sveglia la mente e fa che gli uomini sentano il mistero e il potere delle cose [102].

È probabile che la traduzione stempri il significato delle parole originarie: il ritmo particolare e l'essenza delle cose, che il tamburo riproduce (nelle cure sciamaniche si segue sul tamburo il battito cardiaco che pulsa nel paziente, e a poco a poco si modifica per renderlo sano).

La seconda mossa terapeutica è la circumambulazione del malato da sinistra a destra. Black Elk non può svelarne del tutto i motivi ma indica che dal Mezzogiorno proviene la vita, verso il Settentrione procede il vecchio; scaturigine della luce, della conoscenza, è l'Oriente. Infine si torna alla seconda infanzia.

«Più ci penserete, meglio ne capirete il senso» [103].

Quindi prende inizio la cerimonia che ricalca la visione. Black Elk tambureggia fin quando non sente la potenza che lo pervade a partire dal piede sinistro e quindi inventa i particolari del procedimento.

Giunge il tempo della desolazione, i bianchi hanno sterminato i bisonti; poiché una parte della visione rimane ancora oscura e poiché spera di imparare dai bianchi un qualche segreto che giovi al suo popolo, Black Elk accetta di entrare nel circo di Buffalo Bill. Lungi dalla patria si sente come un uomo che non ha avuto una visione: come morto. Scopre, vagando per l'Europa, che fra i

[102] «You know, when the power of the west comes to the two-leggeds it comes with a rumbling, and when it has passed, everything lifts up its head and is glad and there is greenness... Also, the voice of the drum is an offering to the Spirit of the world. Its sound arouses the mind and makes men feel the mystery and power of things».

[103] «The more you think about it, the more meaning you will see in it».

Bianchi non vige solidarietà alcuna, e un giorno, mentre pranza con amici parigini, sorride e cade dalla sedia; per tre giorni rimane in catalessi, viene dato per morto.

È tornato in ispirito in patria. Al ritorno in carne e ossa accerterà che tutto è come l'ha visto nell'estasi parigina.

Il suo destino passò accanto a quello abbastanza straordinario di Folco de Baroncelli, il poeta provenzale, senza sfiorarlo. Furono altri guerrieri, aggregati alla carovana di Buffalo Bill, ad accogliere a Tolosa come pari loro il Provenzale, che escogitò una teoria della «razza rossa», facendo tutt'uno degli Zingari e dei Pellerossa, e immaginò di stringere un'alleanza tra i discendenti dei Catari e la resistenza sioux, per opporsi insieme al progresso. Nacquero così le poesie indiane del volume *Bled de luno* di de Baroncelli, in cui i «fratelli indiani» sono salutati come vittime, al pari dei Provenzali, dei *tuaire d'ideau,* degli spegnitori d'ideale che muovono il «progresso materiale».

La conoscenza della metafisica dogon fu dovuta alla decisione presa da un vecchio sacerdote cieco di convocare Marcel Griaule e di comunicargli i segreti così ben custoditi della propria sapienza. Ne nacque un capolavoro, *Dieu d'eau,* e una scuola di esegeti bianchi del patrimonio spirituale negro: Germaine Dieterlen, Geneviève Calame-Griaule, Jean Servier, Jean Rouch, Dominique Zahan, Viviana Pâques. La conoscenza di quelle dottrine, forse più complesse degli stessi sistemi medievali, distrusse i pregiudizi europei verso la spiritualità africana.

Qualcosa d'analogo era avvenuto allorquando Black Elk aveva confidato a Neihardt i segreti della tradizione esoterica sioux.

Questa era sul punto dell'eclissi completa. Black Elk aveva voluto far rifiorire l'albero della vita nel suo popolo, ma la sua speranza era stata sconfitta:

Con le lacrime sulla faccia, o Grande Spirito, Grande Spirito, Avo mio!, con lacrime sulla faccia debbo adesso dirti che l'albero non è mai fiorito. Qui mi vedi, ridotto un vecchio pietoso, e sono decaduto e non ho fatto nulla. Qui nel centro del mondo, dove mi portasti quando ero giovane per insegnarmi; qui, vecchio ormai, mi vedi, e l'albero si è seccato, Avo, Avo mio!

Di nuovo, e forse sarà l'ultima volta su questa terra, rammento la grande visione che mi mandasti. Può darsi che qualche piccola radice dell'albero sacro ancora sia viva. Allora nutrila, perché possa buttar foglie

e fiori e riempirsi di uccelli cantori. Ascoltami, non per me, ma per il mio popolo; io sono vecchio. Ascoltami, perché essi possano ancora una volta ritornare entro il cerchio sacro e trovare la buona strada rossa, l'albero protettore! [104]

Neihardt sarebbe rimasto il narratore regionale del Nebraska ed uno degli ultimi provinciali verseggiatori se l'incontro con Black Elk non gli avesse concesso di lasciare un'opera memorabile.

Sulla sua scia, alla ricerca del santo indiano, si mise un giovane studioso di gnosi arcaiche, iniziato a una confraternita marocchina, John Epes Brown, il quale narra come

solo nel 1948, dopo molti mesi di viaggio, potei trovarlo che viveva con la famiglia in una tenda di tela in un campo nomade di raccoglitori di patate nel Nebraska. Ben lo ricordo seduto su una vecchia pelle di pecora, vecchio e tale da muovere a pietà, gli occhi quasi del tutto ciechi, fissi al di là di ciò che lo circondava... Fumammo in silenzio finché, con voce soave e benevola, parlò in lakota. Il figlio traduceva. Mi sorprese dicendo d'aver previsto il mio arrivo e di esser lieto che io fossi lì accanto a lui, domandandomi se volevo restare con lui, poiché c'era tanto che voleva raccontarmi prima, secondo disse, che passasse da questo mondo di tenebra all'altro mondo, reale, di luce. Perciò tornai con lui alla capanna di legno della riserva, vivendo con lui e con la sua famiglia generosa per quasi un anno... Ogni giorno parlava per molte ore finché un velo di silenzio scendeva e si sentiva che era assorto nelle realtà di cui parlava, che le parole non avevano più senso [105].

[104] «With tears running, O great Spirit, Great Spirit, my Grandfather with running tears I must say now that the tree has never bloomed. A pitiful old man, you see here, and I have fallen away and have done nothing. Here at the center of the world, where you took me when I was young and taught me: here, old I stand, and the tree is withered. Grandfather, my Grandfather! Again, and maybe the last time on this earth, I recall the great vision you sent me. It may be that some little root of the sacred tree still lives. Nourish it then, that it may leaf and bloom and fill with singing birds. Hear me not for myself, but for my people; I am old. Hear me that they may once more go back into the sacred hoop and find the good red road, the shielding tree».

[105] J.E. Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, in «Tomorrow», London, XII, 4, Autumn 1964. «It was not until 1948, after many months of travel, that I was able to find him living with his family in a little canvas wall tent in a migrant potato-picking camp in Nebraska. I well remember him as he sat on an old sheepskin hide, old and pitiful, with his almost totally blind eyes staring beyond that which surrounded him... We smoked in silence until finally, with a soft and kindly voice he spoke in Lakota. Translated by his son, he surprised me by saying that he had anticipated my coming, was glad that I was there beside him, and asked if I would remain with him, for there was much that he would like to tell me before, as he said, "he would pass from this world of darkness into the other real world of lights". I therefore returned with him to his log cabin on the reservation, living with him and his generous family for almost a year... Every day he talked for several hours until a veil of

John Epes Brown trascrisse così l'opera fondamentale di Black Elk: *The Origin of the Sacred Pipe* [106].

Seguì le tracce dei predecessori, intrattenendosi con il figlio di Black Elk, con l'ultimo custode delle frecce sacre presso i Cheyennes, Last Bull, e altri, Frithjof Schuon, il quale ha fornito i commentari a questa letteratura nata da così inconsueti apprendistati di bianchi presso gli ultimi sapienti indigeni.

La reazione allo spirito nuovo che spira dall'opera di John Epes Brown fu sciatta o malevola (su *The American Anthropologist* nel 1954 G.W.Hewes negava che si potesse paragonare al rigore etnologico delle registrazioni dei miti Osage di La Flesche o a quelle dei cerimoniali Fox di Michelson; ma le conoscenze «etnografiche» di Black Elk è lecito credere fossero sufficienti; sul *San Francisco Chronicle* A.N. Chamberlin recensiva domandandosi se Brown fosse del tutto oggettivo, «how much of his own belief mixed unconsciously with those of Black Elk»: comprendere e amare sarebbero dunque d'ostacolo alla oggettività).

Eppure quando mai il significato della pipa era stato così perfettamente inteso come linguaggio metafisico? Non lo compresero i gesuiti che primi videro i missionari della pipa mistica presentarsi nei villaggi canadesi, «né noi di questa generazione e di quest'epoca lo comprendiamo», confessava Clark Wissler [107], un trattatista canonico.

La particolare identificazione d'ogni parte del proprio corpo con le parti della pipa grazie a cui ci si esterna da se stessi venne svelata da La Flesche nel 1920 [108], ma fu Brown a intuire il processo spirituale del rito:

La pipa colma è... la Totalità, sicché quando vi si aggiunge il fuoco del Sommo Spirito si esegue un divino sacrificio nel quale l'uomo e l'universo sono riassorbiti nel Principio, diventando ciò che veramente sono. Mesco-

silence fell in which one could sense that he was so absorbed within the realities of which he was speaking that words no longer had meaning».

[106] *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, Norman (Okl.) 1953. Trad. franc.: *Hehaka Sapa. Les Rites Secrets des Indiens Sioux*, Paris 1953, con prefazione di F. Schuon. La persistenza dell'insegnamento di Black Elk è provata dall'attività della *Black Elk Kituhwa Society*, di natura esoterica, dei cui riti di purificazione (*Inipi*) fu data però notizia sul giornale indigeno «Many Smokes» (Second Quarter, 1967).

[107] *Indians of the United States*, New York 1966 (I ed. 1922), p. 59.

[108] *The Symbolic Man of the Osage Tribe*, in «Art and Archaeology», vol. IX, n. 2 pp. 68-72. Le notizie date da Schoolcraft (in *Historical and Statistical Information Respecting the Indian Tribes*) sono di pura superficie.

lando il suo soffio vitale al tabacco e al fuoco attraverso il diritto cannello della concentrazione, l'uomo che fuma assiste al sacrificio della propria persona, dell'io, e così è aiutato a comprendere la Divina Presenza come proprio centro... Nel fumare la pipa in compagnia ogni uomo è aiutato a ricordare il proprio centro, e ora si capisce che è il centro di ogni uomo e dell'universo stesso [109].

Questa vittoria sul *moi haïssable* è preliminare al salto qualitativo che consente di evadere dal mondo delle forme, delle immagini, per attingere quello degli archetipi (con Jonathan Edwards si può dire: «from types to antitypes»), cui aveva più volte accennato Black Elk nell'opera di Neihardt.

Pare di riudire la voce di Jonathan Edwards che insegna in *Images and Shadows of Divine Things* che tutte le cose visibili sussistono soltanto al fine di richiamare come geroglifici le verità: il disgelo di primavera esiste affinché si rammenti la necessità di contrizione, ravvisando il fango della natura caduta prima di accedere alla gioia solare; il serpente affascina lo scoiattolo che cede pur dando vista di fuggire affinché si rammemorino le ipocrisie del peccatore tentato dal male, e via enumerando ogni spettacolo della natura. Black Elk insegna il medesimo capovolgimento del rapporto quotidiano con la realtà, lo stesso primato dell'idea sulle apparenze contingenti.

E fra tutte le immagini o ombre di cose divine l'Indiano, spiegò Black Elk a Neihardt, elegge il circolo.

È a questa immagine fondamentale che si riconnette, ancora, la cerimonia della pipa:

L'Indiano, come noi con la bussola, non solo organizzò la superficie della terra in base alla Quaternità dei punti cardinali, ma suddivise anche l'Alto e il Basso in zone e latitudini... La proiezione dell'universo dell'Indiano... è una sfera circoscritta con asse ed equatore, longitudini e latitudini, ed il rituale della pipa è in modo schematico una ricognizione dei punti da cui sono generate le grandi linee della sfera [110].

[109] J.E. Brown, *The Spiritual Legacy*, cit., p. 306: «The filled pipe is... Totality, so that when the fire of the Great Spirit is added a divine sacrifice is enacted in which the universe and man are reabsorbed within the Principle, and become what in reality they are. In mingling his life-breath with the tobacco and fire through the straight stem of concentration the man who smokes assists at the sacrifice of his own self, or ego, and is thus aided in realizing the Divine Presence at his own centre... in smoking the pipe together each man is aided in remembering his own centre, which is now understood to be the same centre of every man, and of the Universe itself».

[110] Hartley Burr Alexander, *The World's Rim*, Un. of Nebraska Press 1953, p. 10: «The

Se la circolarità era la forma perfetta per l'Indiano, osserva Schuon,

tutte le forme statiche dell'esistenza si trovano in tal modo determinate da un archetipo concentrico materiale o mentale: centrato sul suo io qualitativo e totemico, quasi impersonale, l'Indiano tende all'indipendenza e perciò all'indifferenza nei confronti del mondo esterno: egli si circonda di silenzio come entro un cerchio magico e questo silenzio è sacro perché trasmette influssi celesti. Da codesto silenzio l'Indiano trae la sua forza spirituale; la sua preghiera ordinaria è muta, non esige un pensiero, ma una coscienza dello Spirito e questa coscienza è immediata e informale come la volta celeste. Di qui un'indifferenza dell'Indiano nomade verso lo spazio e le sue strutture stabili: egli rifugge da dimore fisse, di pietra, e perfino dalla scrittura, la quale condenserebbe, pietrificherebbe, il fluire silenzioso dello spirito. La civiltà europea, nelle sue forme sia dinamiche che statiche, è invece fondamentalmente sedentaria e cittadina, sta ancorata nello spazio e vi si stende quantitativamente, laddove l'indiana d'America ha il perno fuori dello spazio stesso, nei princìpi non localizzati [111].

Come Black Elk dischiuse la genesi delle liturgie e del teatro indiani, un altro capo, navajo, tramise alcuni segreti della pittura sacra, oltre a molti miti: Hosteen Klah [112]. La sua biografia, scritta da Frank Johnson Newcomb, che visse a lungo con la tribù, ha scarso piglio letterario, e non vibra con le patetiche vicende della tribù, con le storie dei patimenti che le vittime quasi temevano di raccontare. Ma l'opera diviene esaltante allorché svela i sacri procedimenti della pittura rituale; quella d'icone bizantine esigeva cautele assai simili. I sacerdoti navajo, aveva insegnato lo Haile, si mettevano all'opera dopo una contemplazione degli astri corrispondenti al tema, cantando gli inni corrispondenti [113]. La pittura su

Indian, after the manner of our compass, not only organized the plane of the earth with respect to the radical four of the cardinal points, but he also subdivided the Above and the Below into zones and latitudes... The redman's projection of his universe... is a circumscribing sphere with axis and equator, longitudes and latitudes, and the ritual of the pipe is schematically a recognition of the points from which the great lines of the sphere are generated».

[111] Prefaz. all'ed. francese di *The Sacred Pipe: Hehaka Sapa. Les Rites Secrets des Indiens Sioux*, Paris 1953.

[112] Vd. *Tleji or Yehbechai Myth*, by Hosteen Klah, Santa Fé 1938; *Wind Chant and Feather Chant*, Santa Fé 1946.

[113] Haile, Bernard O.F.M., *op. cit. Corvus* è un uomo coi piedi divaricati, una parte dello Scorpione rappresenta l'autore della stregoneria: esempi delle visioni che arridono ai contemplatori assidui degli astri e delle trentasette costellazioni navajo.

sabbia destinata a una cerimonia è un rito collegiale, diretto dallo sciamano:

Klah aprì un sacchetto di polline e benedisse tutta la sabbia che quel giorno si sarebbe usata; poi qualcuno gli porse una lunga corda che fu tesa sulla sabbia dello sfondo prima da oriente a occidente, quindi da settentrione a mezzogiorno. La si fece scattare sulla sabbia per tracciarvi due rette in croce e così fu situato il centro. Klah riportò della sabbia per formare un laghetto nero in questo centro, che circondò di bianco a rappresentare la schiuma, giallo per il polline, azzurro per la pioggia estiva e rosso per la luce solare. Tornò quindi al suo posto ed i cinque pittori proseguirono il disegno. Quattro travi nere additavano alle quattro direzioni mentre le quattro piante sacre, grano fagioli zucca tabacco, si adagiavano nei quadranti. A oriente stava Hastje-altai, il maestro, ad occidente Hastje-hogan, dio della procreazione, a settentrione e a mezzogiorno i Bigbones-skidi, i raccoglitori, portatori e guardiani dei semi. Un arcobaleno fu dipinto per proteggere da tre lati, ma la parte orientale restò aperta, senza simboli di custodia [114].

Dopo una benedizione, il quadro diventa un'ara e può curare un malato al quale, dopo che è stato benedetto col polline, toccato con feticci, vengono rivolti canti e infine lo sciamano preme le mani bagnate sulla testa delle figure dipinte e le asciuga sulla testa del paziente. E fa altrettanto sulle spalle e sulle altre parti dei corpi dipinti e glorificati trasferendone le virtù di sacramentale sul corpo malato.

Ogni malattia esige figure distinte.

Prossima a questa tradizione pittorica è l'opera di Monroe Tsa Toke, un Kiowa che tracciò una serie di visioni che segnano le cadenze del culto peyote e le accompagnò con poetici commentari; così delinea l'ambiente (in *The Peyote Ritual* uscito a San Francisco nel 1957):

Tutti prendono una boccata di fumo dalle sigarette e levano preghiere allo Sconosciuto e questo è il sigillo del rapporto fra i «grandi» e gli «umani»... c'è il Dio della Terra, che talvolta è noto come madre... poi c'è

[114] Frank Johnson Newcomb, *Hosteen Klah. Navaho Chief, Medicine Man and Sand Painter*, Norman (Okl.) 1964. «Klah opened a sack of pollen and blessed all of the sand that would be used that day; then someone handed him a long cord, which was held across the background sand, first from east to west then from north to south... This snapped into the sand to make crossed lines, located the center. Klah took back sand to make a small black lake in this center which he bordered with white to represent foam, yellow for pollen, blue

il Dio Spirito, talvolta detto Dio Sole; il terzo è Dio-di-mezzo, il dio che congiunge la Terra e gli dèi-spiriti ed è anche noto come il dio messaggero. I venti e gli uccelli sono parte di questo Dio-di-mezzo e aiutano a unire la Terra e lo Spirito. Quando incominciano le preghiere gli dèi messaggeri incominciano a tessere dall'alto in basso, tracciando disegni. Grazie alle preghiere nuovi disegni si fanno visibili... diventa manifesta la bellezza del giorno a oriente; l'ispirazione si alza, anche se spesso è intravista come dietro un velo, come un oggetto o una canzone.

Fra i disegni emergenti uno rappresenta l'uccello-canzone, che prende vita allorquando ci si fissa a contemplare un ventaglio di piume di rondine:

Così vedo questo uccello: grazioso nel volo, conoscitore dei vari venti, plana bello nell'aria. Sotto l'influsso del peyote mi si forma l'idea di due uccelli dal meraviglioso piumaggio plananti sopra il camino e quindi svanenti nella lontananza. Poi noto che l'uccello è riflesso nel fuoco come se giacesse nel fuoco. Il legno che sfiocca dal fuoco diventa piumaggio. Scopro poi che questi uccelli sono noti come cantori. I ritmi del loro planare e cantare sono fra i canti più belli.

Toke annota il progresso dell'anima dalla realtà concreta a grappoli di luce e colore e da questi alla pura essenza ritmica.

Un altro Kiowa, N. Scott Momaday, scrisse, piuttosto che romanzi, una collana di liriche in prosa fornendo lezioni di attenzione indiana, sull'arte di meditare in modo abbandonato e disciplinato insieme fino a penetrare i significati simbolici degli oggetti. Ecco una sua lezione sulle aquile in *House Made of Dawn* (New York 1966):

Sono sacre e una di esse, una femmina grande, vecchia, brunita è tenuta in gabbia nel villaggio. Anche così, privata del cielo, l'aquila si innalza nella fantasia dell'uomo. Una divina malizia luccica negli occhi selvaggi, e un intento spietato. L'aquila vola lontano e tutt'attorno sulla terra, più lontano di qualunque altra creatura, e tutte le cose laggiù si connettono semplicemente perché esistono nella visione perfetta dell'uccello.

for summer rain, and red for sunlight. He then returned to his place and fine painters continued the design. Four block logs painted in the four directions, while the four sacred plants, corn, beans, squash, and tobacco, were laid in quadrants. At the east stood Hastje-altai, the teacher, at the west stood Hastje-hogan, the god of reproduction; on the north and on the south were the Bigbones-skidi, the seed-gatherers, bearers, and guards. A rainbow was painted to protect three sides but the eastern side was open, with no guardian symbols».

Le aquile e le innumerevoli creature più basse, la lucertola e la rana, l'insetto e il bruco, hanno il possesso della terra. Gli altri esseri, ritardatari, le bestie da soma e da smercio, cavalli e pecore, cani e gatti, hanno un'aria aliena e minore, sono poveri di visione e d'istinto, approssimativi perciò ed estranei alla terra... Il vento si porta la loro polvere e i loro gridi non trovano eco nel vento, e nel fiume, mentre il tremito di ali, il riprendersi dei rami piegati dal passaggio di nere ombre sono l'aurora, o il crepuscolo.

Ancora una lezione d'attenzione:

... fermandosi a bere dal fiume, si voltò e vide la sottostante vallata, uno stagno vasto di cielo assolato, di colline rosse e purpuree; qui l'aria era distillata nell'essenza dell'estate e del mezzogiorno, tra l'oggetto e la vista non c'era niente.

Cominciò a sentirsi quasi in pace, come avesse bevuto un vino dolce e tiepido, non era, per un istante, centrato su se stesso. Solo era, e voleva fare una canzone del canyon pieno di colore, come le donne di Torreòn fanno canzoni di filo colorato sui telai, ma non aveva messo insieme le parole giuste. Sarebbe stata una canzone della creazione, avrebbe cantato in tono basso del primo mondo, del fuoco e del diluvio, dell'emersione dell'aurora dalle colline. Se si fosse portato da mangiare, gli sarebbe piaciuto del pane estratto dal forno, pesante e umido, sparso di cenere, picchiettato di brace, o una torta turchina, piena di pula e di dolce fumo.

XII.

APPUNTI SUL FUTURO

A uscire da una delle autostrade che tagliano il Nuovo Messico, a seguire una delle carrarecce fra le distese deserte ed i rari coltivi, avviene di ritrovarsi in uno dei villaggi indiani quere sopravvissuti; le case di fango e paglia, tozze ed eleganti, con le travi del soffitto sporgenti, si raccolgono attorno alla piazza e di questa stagione si ode, entrando nel dedalo di strade, un coro ora gutturale ora ruggente. Le donne s'affrettano, uscendo dalle porte di casa con i bambini, verso la piazza, recando piatti di cibi variopinti; hanno lo sguardo celato, i manti ondeggiano, verdi e scarlatti, al loro passo veloce.

La piazza si svela all'improvviso, vasta, assolata; il canto cupo e imperioso dei danzatori allineati al centro risuona come una successione di colpi battuti contro la terra arida. La bruna cerchia delle case è interrotta dai colori violenti dei crocchi di donne che assistono immobili, ritte sui terrazzi coi manti agitati dal vento caldo e carico di aromi.

I danzatori stanno in fila, la pelle lustra scintillante al sole, avvolti di fronde verdi chiarissime, battendo il tempo con le caviglie risuonanti di bubboli, agitando le piume, i simboli delle preghiere ascendenti al cielo. La danza non conosce enfasi e vasti movimenti, anzi è tutta affidata a gesti minimi, come quella dei *Noh* giapponesi, e l'impressione è d'una forza trattenuta, immensa, la stessa che dà il duro canto. Una forza sul punto di traboccare e una discrezione sottile che impongono un'inflessibile attenzione, grazie alla quale lentamente si penetra di là dell'apparente monotonia.

La scena resta immutevole per un'intera mattina, sotto il sole. Poi i danzatori in fila s'incamminano verso una delle case dove le donne hanno allestito il pasto sacrale.

Di alcune di queste danze e dei loro canti si conoscono lunghi commentari che sciolgono il mistero delle iterazioni dall'apparenza o troppo semplice o troppo enigmatica; di molti fra i simboli celati nell'abbigliamento si conoscono almeno alcuni significati. Ma l'ipnosi del sole, la scansione di petto delle voci, la tersa luce di deserto e d'altopiano, i profumi d'incenso delle piante esalanti nella calura, i sapori dei cibi; tutto ciò forma il corpo vivente che riveste l'invisibile verità di cui parlano i canti. Una verità più antica ma non discorde da quella che proclamano le chiese spagnole dei villaggi, di fango e paglia, intonacate di un bianco acceso, con le travi sporgenti, di forme assai simili a certo romanico sardo, spesso adorne di gioiosi affreschi popolari. I Pueblos non hanno mai accettato di separare con violenza le loro verità antiche e quelle portate loro dai francescani nel secolo XVI, anzi hanno saputo certamente arricchire la nuova fede. Dove si potrebbe altrove trovare qualcosa di simile alla sublime chiesetta di Chimayo? È un santuario di fango, con pale d'altare di una grazia rustica e patetica, dove i santi cristiani hanno tratti da maschere di spiriti indigeni; dietro l'altare è celata una stanzetta dominata da una figura di Bambino, dove la nuda terra del pavimento ha proprietà miracolose. Chi l'ha mangiata o, fattane della mota, se ne è cosparso, ha talvolta potuto abbandonare in sacristia gli arti ortopedici, le grucce con cui vi si era trascinato. Le rastrelliere recano queste testimonianze di guarigione, un album raccoglie frasi devote dei visitatori; nelle ultime pagine mani femminili hanno tracciato, nel nobile spagnolo rinascimentale che ancora qui si parla o in inglese, suppliche per i giovani dei villaggi oggi in pericolo nel Vietnam.

Così l'alchimia di devozioni ha riprodotto in questo santuario rustico la pratica rammentata dagli antichi trattati medici e da Paracelso, di mangiare certa terra di certi luoghi privilegiati (la si chiamava in Europa *terra sigillata*).

Chi salga da Santa Fé inoltrandosi per una valle ubertosa fino agli altipiani, trova il villaggio più celebrato e antico, Taos.

Abbandonata la Taos spagnola piena di grazia, si percorra un sentiero di campagna ed ecco Taos indigena, immutata forse dal secolo XIV. Riecco le case quadrate, l'una sovrapposta all'altra, con terrazzi che immettono l'uno nell'altro, e nell'insieme danno un'im-

pressione di fortezza, come certi monasteri tibetani. Riecco il breve dedalo di vie, e infine la piazza vastissima. Fermi qui al centro, si può cogliere una felicità piena di pace e di conoscenza: la stessa che può arridere a chi si soffermi all'incrocio del cardine e del decumano a Paestum o in quel che resti d'una qualsiasi città edificata secondo le antiche planimetrie sacre. Come a Paestum il centro mistico della città è il *mundus*, cioè un edificio sotterraneo che non coincide col centro geometrico delle due strade essenziali, così anche gli edificatori di Taos provvidero a che nel piano stesso della loro città fossero iscritti dei luoghi dedicati alla contemplazione dell'armonia cosmica: i *mundus* di Taos sono detti *kiwa* e ve n'è uno per ogni quartiere. Sporgono da terra le cupole delle loro volte, dalle quali spuntano le scale che danno accesso, dall'alto, all'interno: simboli dell'asse del mondo. Soltanto gli uomini versati nelle sacre cerimonie hanno accesso ai *kiwa*, dove si custodiscono gli oggetti sacri.

Stando nella piazza si coglie una singolare gioia, che proviene non solo dalla bellezza dei monti turchini a corona della cerchia di case, ma dal sentirsi in una geometria di proporzioni perfette, rispondenti alle norme stesse che reggono il nostro corpo ed i nostri pensieri ordinati. La linea che congiunge il mezzogiorno alla tramontana è segnata dal ruscello che rallegra il borgo. Sull'asse che unisce oriente a occidente la strada principale sfocia nella piazza, a fianco della chiesa.

Contemplare significò alle origini: stabilire esattamente l'orientamento d'un sito.

Ma il centro dei più profondi pensieri religiosi dei Taosiani non è simboleggiato da alcun luogo del loro villaggio, si trova infatti nascosto dietro le giogaie di monti vicini, di là dei pascoli dove brucano liberamente i cavalli. C'è una conca fra le montagne, coperta di conifere, e al suo centro il sacro Lago Azzurro. Quando, al giorno designato, i Taosiani in processione scendono in giri concentrici verso il lago, si dice che i pesci accorrano a frotte a pelo dell'acqua.

Proprio al pensiero di questo lago sono turbati i Taosiani, mentre preparano le grandi danze, poiché ultima di tante tremende angherie durate nei secoli dalla loro fede delicata, benché essi abbiano la proprietà del lago, in qualche ufficio del ministero dell'agricoltura a Washington qualcuno ha deciso di mettere a frutto le risorse della conca. I luoghi che dovevano insegnare la

verginità del creato potrebbero, se la minaccia non fosse sventata, ridursi a immondezzai del turismo ed a razionali pescaie.

Taos elegge un capo, il quale cessa al momento della designazione di ricordarsi l'inglese e parla soltanto *tiwa* e quindi s'aggira, ammantellato e maestoso, insieme al suo interprete, come Mosè con Aronne, per Washington, dove la questione è stata portata al Senato. Due Taosiani ne parlano sorridenti e con amarezza. Esitano, come ogni pudico indiano, a parlare delle cose religiose, intime per eccellenza; quando domando il significato del lago mi domandano di dove vengo e, saputomi italiano, spiegano: «Il lago è per noi ciò che per lei è Roma. Il pellegrinaggio che vi facciamo è ciò che la Pasqua è per lei».

Si è costretti dunque a tornare nel mondo della politica quotidiana, dove gli Indiani con cui parlo si muovono con molta accortezza. Difficilmente, credo, si potrà fare uso delle loro sofferenze per fini alieni. Sanno rifiutarsi a coloro che, accettata la rozza civiltà moderna e progressista, tentano ora di far fruttare le loro ascendenze indiane come materiale politico. Ma quali non furono, quali non sono quelle sofferenze! Il miglior mondo politico americano ora incomincia a rammaricarsi del male inferto agli Indiani, e l'attuale governo ha dichiarato proprie le rivendicazioni principali delle tribù. Eppure un oltraggio come quello del Lago Azzurro strappato ai Taosiani resta ancora possibile e difficile a sanare. E ancora qualcuno osa ingiungere a queste genti di «evolversi» per diventare convulse e afflitte come gli abitatori di metropoli. È un sollievo leggere su «Sentinel» il bollettino del *National Congress of American Indians* che si stampa ora a Washington, un manifesto di tono nuovo:

> La società deve inevitabilmente tornare a occuparsi degli uomini e della terra come di una patria (*home*) e non come di una giungla economica come avveniva nel passato. E a mano a mano che la società torni ad una forma più umana, dovrà adottare certi tratti della socialità indiana... le tribù indiane emergeranno come l'unica forza capace di affrontare il problema sociale. Fin da ora dobbiamo considerare le nostre riserve come patrie, non da vendere, affittare o sfruttare per capriccio di burocrate o da sacrificare senza motivo.

La terra indiana deve essere consacrata ai bisogni spirituali del popolo, e soltanto gl'Indiani (o almeno quelli fedeli alla tradizione, resistenti alla minaccia di essere trasformati in congegni

umani d'una macchina produttiva, da cultori di riti eccelsi in spettatori di schermi cinematografici o televisivi, da esploratori del divino in superstiziosi credenti nel progresso), soltanto loro posseggono in America, intatta, una nozione viva dei bisogni spirituali; ancora la morsa di cemento, d'asfalto e d'acciaio non ha atrofizzato i loro sensi, ancora la barbarie illuminista non ha stroncato la loro forza religiosa. Può questa realtà così sottile trovare una difesa politica?

I nuovi Indiani mostrano un'accortezza politica che difficilmente ne farà del materiale umano per avventure altrui; come gli uomini religiosi in genere, sono alieni dal surrogato della fede, l'utopia, manca perciò l'appiglio per ingannarli.

Il capo Tuscarora, Mad Bear, che nel 1958 andò a visitare Castro, mirava a ottenere l'appoggio cubano per far ammettere un'organizzazione tribale americana alle Nazioni Unite: la sua azione era ben circoscritta: un Indiano non riterrà certamente di aver da imparare qualcosa da ideologie moderne.

L'Indiano conosce i pericoli di essere usato da ciò che usa, s'è astenuto perciò dal formulare una carta o un manifesto alla maniera moderna per esprimere l'animo rivendicatorio proprio ormai di un numero crescente di tribù. Ha lasciato il compito ad un bianco, Stan Steiner, senza conferirgli alcun mandato e senza fornirgli alcun riconoscimento. Steiner ha compiuto un *collage* di citazioni di «nuovi Indiani» nel suo libro-manifesto *The New Indians* (ed. Harper & Row).

Steiner coglie i sentimenti dei giovani laureati indiani quali cominciarono a delinearsi in un'adunanza tenuta nel 1954 nella cattedrale secentesca di San Francesco a Santa Fé. I laureati, che avevano assimilato i gerghi moderni, non rinnegavano la loro tradizione, ma anzi cercavano negli anziani delle tribù una guida ed un'alleanza. Per una volta la magia scientista e progressista era stata sconfitta da giovinetti destinati quasi fatalmente a esserne docili vittime (come i torelli delle Georgiche: *Dum faciles animi juvenum, dum mobilis aetas*).

Da allora altri congressi simili sono stati riuniti e sono emersi quelli che Steiner chiama gli «aborigeni accademici», come l'Indiano della tribù Makah, Clyde Warrior, che ha lavorato nei comitati di ricerca delle Università, ha fornito le sue credenziali di studioso accademico con tutto il richiesto rituale di frasi gergali, di accuratissime bibliografie e di «contributi», e (cosa che capita a

pochi occidentali, ipnotizzati di solito da quel che fanno) ha saputo deridere il feticcio del «rigore scientifico», riconoscendo la superiorità della vita mistica indigena che i suoi colleghi antropologi credono di poter inchiodare come una farfalla da collezione nella cornice delle loro ipotesi materialistiche ed economiche.

Nella rivista dei laureati indigeni, «ABC: American Before Columbus», egli ne scrisse con ira e disprezzo: «degli "operatori religiosi" e dei pedagogisti incapaci d'intendere, dei sociologi pseudosociali che consapevolmente provocano il genocidio culturale della gioventù indiana, dei burocrati che tentano di far approvare leggi e regolamenti che portino il "progresso"».

La lunga menzogna del progresso materiale nausea non solo questo giovane Indiano, ma anche i prodotti perfetti del delirio progressista: è apparsa su un muro di *Greenwich Village* la scritta PROGRASS (*grass* in gergo è la droga). Ma Warrior rifiuta, e con lui i nuovi Indiani in genere, d'essere confuso con i «radicali» di stampo occidentale, anzi la sua è una rivoluzione improntata all'arcaico, se si vuole trovarle una formula. Ma qualsiasi definizione sarebbe una menzogna:

Coloro che s'ostinano ad applicare etichette politiche agli Indiani non capiscono che quando noi rifiutiamo i valori di una società non possiamo essere giudicati in base ad essi. Non siamo dei radicali. Non ci proponiamo di rivoluzionare la società. Se la società ci lasciasse in pace ce ne disinteresseremmo.

Che cosa avverrà il giorno ormai non lontano quando questa intuizione della «prossimità ai valori indiani» diventerà una forza politica rilevante? Si va infatti costituendo un fronte elettorale abbastanza compatto. Gli Indiani cominciano a registrarsi come elettori in proporzioni sempre più massicce. Il «Navajo Times» appoggia in particolare questa affluenza alle urne che ha visto gli Apache ed i Sioux acquistare un peso sulle delicate bilance della politica locale.

Si potrebbe sospettare che il gran parlare di valori spirituali e mistici fra gl'Indiani della giovane generazione sia, come spesso fu nel recente passato europeo, un vano clamore. Eppure, a confermare la sussistente vita dello spirito, dell'intelletto d'amore fra di loro, basta sfogliare un volumetto dimesso, ciclostilato dalla scuola statale per Indiani di Santa Fé, dove gli allievi vengono educati

all'amore delle loro tradizioni. S'intitola *The Writer's Reader* e contiene componimenti d'allievi. Invero la qualità di queste poesie è assai più alta di quelle che si leggono sulle riviste letterarie o nei volumi stampati dai maggiori editori.

Una poetessa della tribù Susquamish, Agnes Pratt, scrive questa poesia sull'orgoglio:

Sole ribollente,
Io vigile e sicuro.
Molto ho imparato,
Insegnami dell'altro.
La vita è una fonte
E la speranza è tritume di quarzo,
Scintillante sotto gli stagni,
Che punge il sole e me con raggi di promesse.

e questa intitolata *Ribelle*:

Ribelle, che vivi la tua vita giovanile in stenografia
Tutta a scatti enigmatici, balzi, corse.
Dove stai correndo, ribelle?
Ribelle, sordo all'intera ballata,
Canti la metà della storia
Ribelle, perché vuoi che io ascolti?

Alonzo Lopez è un giovinetto della tribù Papago dell'Arizona. Scrive una delicata cosmogonia con domestiche immagini:

Vedo una stella
Benché sia giorno.
Le mani di mia madre
La fanno crescere.
È una stella nera
Contro un cielo candido.
Oh com'è gentile la stella
Ora che ella intesse
Unghie di demonio
Per farne un canestro.

E compendia gli antichi insegnamenti nella sua seconda lingua:

Fui diretto dal nonno

A Oriente
Affinché avessi il potere dell'orso;
A Mezzogiorno
Affinché avessi il coraggio dell'aquila;
A Occidente
Affinché avessi la saggezza del gufo;
A Settentrione
Affinché avessi l'astuzia della volpe;
A Terra
Affinché ne cogliessi il frutto,
Al Cielo
Affinché vivessi una vita innocente.

Anche il *Nez Percé* Phil George mette in versi inglesi gl'insegnamenti atavici sulla simbologia sacra della capanna dove si fanno i bagni di vapore:

Questo capanno è ora
Il grembo di nostra madre, la Terra,
Questa tenebra in cui sediamo
L'ignoranza delle nostre menti impure.
Queste pietre ardenti sono
La venuta di una vita nuova.
Queste parole accolgo nel cuore.
Confessandomi rammento i miei atti malvagi.
Per ognuno spargo acqua su pietre cocenti.
Il vapore sibilante è segno che
Il luogo donde germogliano i semi della Terra
Ancora vive.
Egli suda.
Anch'io sudo.
Ricordo, il Vecchio sana i malati,
Porta ai meritevoli la buona ventura.
Il sacro vapore esala;
I miei pori cedono le scorie.
Dopo, canto inni a Dio,
Apro la porta a Oriente
E ne sorge la saggezza.
Purificato mi tuffo nelle acque gelide.
Puro, lavo via tutto ciò che appartiene a ieri.
«O figlio, cammina in questa nuova vita,

Essa ti è largita.
Pensa giusto, senti giusto.
Sii felice!»
«Ti ringrazio o Vecchio, o Capanno».

Anche la *Choktaw* Marie Jacob, con una grazia di poetessa giapponese ricrea gl'incanti della vita tribale:

Silenziosa, premonitrice luce di luna
Che entri fra gli alberi.
Una brezza leggera si leva.
M'affretto ad un capanno dalle linee incerte,
La pallida luce lunare si cela fra manti di fosco velluto
La fanghiglia mi sciaguatta sotto i piedi.
Umidi, attaccaticci odori di bosco si levano.
Odo e ascolto sgomenta.
Sussurri come raschi sorgono dalla mia infanzia.
«Ricorda, o piccola, che bene e male dimorano nel vento.
Attenta alle forme tenebrose. In guardia! potenze
[d'ombra,
Spiriti astuti in veste d'uccelli
Erompono in vita toccati dalla luna.
Ricorda; il male ti circonda.
Spiriti lanciano incanti per recarti male
Dicendoti: "vieni"; poi la cerchia s'allarga per
[risucchiare, per
Raccogliere tutto il male, assorbendoti dentro».
Perché non badai alle parole del sapiente
E non rimasi in piena luce nel bene?
Il bene. Domandavo... È vivo il bene?
Chi vincerà?... Nulla.
Soltanto il vento sibilante rispose buttandosi
Nel mio mantello e arruffandomi i capelli.
All'improvviso la voce di mio padre risuonò fra i tonfi
[del polso;
«Non temere, piccola, poiché nella quiete un giorno
Osai sfidare la forma del Male, sciogliendolo dai pensieri
Che la strana luna gli aveva gettato addosso.
La forma divenne reale e si mostrò amica.
Rammenta: quando il Male è padrone siamo vive forme
Cadute nel fondo buio di stagni silenziosi,
E facciamo mulinelli e scorriamo dove Egli vuole».

Abbiamo qui le primizie di coloro che dovrebbero domani formare una nuova straordinaria letteratura indiana in lingua inglese, e se la poesia è sempre presaga del futuro, già possiamo trovare nei loro versi la garanzia d'un vigoreggiare nuovo dell'antica tradizione. Chi avrebbe potuto immaginare che tra queste pagine di così misero aspetto, in un umile florilegio scolastico, si dovessero incontrare di tale promesse? E chi potrebbe immaginare dietro gli occhi di qualche giovinetta indigena un'esperienza interiore come questa di Julie Wilson, una Chippewa:

Viaggiai verso Occidente
Cavalcando un solitario grido di coyote.
Vidi ombre di more selvatiche trasformarsi nella morte
[davanti a me.
Inciampai e caddi in combutta con le anime giacenti
In questo fosso di marciume.
Tutto quel che toccai si volse in polvere.
Accettai la tenebra e mi domandai quanto sarebbe durato
[un milione di anni.
Nelle lontananze di questa tenebra spiai una minuta
[forma bianca.
La cibai e nutrii del mio corpo, dandole tutta me stessa.
Portandomi a Oriente fui grata, finché scopersi che non
[riuscivo
A staccarmene perché ero io che andavo con me stessa.

«Ebullient sun, / Ego taught and sure. / Much I have learned, / Teach me more».//«Life is a spring. / And hope is tiny bits of quarts, / Shining up through watery pools, / Pricking sun and me with rays of promise». «Rebel, living your young life in shorthand / You're criptic quick jerks, leaps, and running. / Where are you running to, Rebel? / Rebel, deaf to the whole of the ballad, / You're singing but half of the story. / Rebel, why do you ask me to listen?»

«I see a star. / Yet it is day. / The hands of my mother / Make it grow. / It is a black star / Set against a white sky. / How gentle that star, / Now that the she weaves / Devil's claws / Together to make / A basket».

«I was directed by my grandfather / To the East / So I might have the power of the bear; / To the South, / So I might have the courage of the eagle / To the West / So I might have the wisdom of the owl; / To the North / So I might have the craftiness of the fox / To the Earth / So I might receive her fruit. / To the Sky / So I might lead a life of innocence».

Old Man, the Sweat Lodge: « – This small lodge is now / The womb of our mother, Earth / This blackness in which we sit, / The ignorance of our impure minds. / These burning stones are / The coming of new life – / I keep these words near my heart. / Confessing, I recall my evil deeds. / For each sin, I sprinkle water on fire-hot stones, / The hissing steam is sign that / The place from which Earth's seeds grow / Is still alive. / He sweats. / I sweat. / I remember. Old Man heals the sick. / Brings good fortune to one deserving. / Sacred steam rises; / I feel my pores give out their dross. / After I chant prayers

G'indizi da parte bianca sono di reverenza, nell'ultimo numero di «New Directions» Allen Katzman spiega nei *Comanche Cantos* che gl'Indiani danzano per cingere la terra ruotante (non per calarsi in essa):

«Si volge la terra. La terra
si sta volgendo.
Coloro che non danzano morranno.

Aggiusteranno le loro vite sul sole e sulla luna:

Il loro volto è il loro volto. Con le mani
tengono alta la luna.
Sono figli dell'albero quando la luna
giace fra i rami.
Hanno occhi intatti, sorta
d'uccello».

E intende che:

to the Great Spirit, / I raise the door to the East. / Through this door dawns wisdom. / Cleansed, I dive into icy waters. / Pure, I wash away all of yesterday. / - My son, walk in this new life, / It is given to you. / Think right, feel right. / Be happy - / I thank you, Old Man, the Sweat Lodge».

Rival of Voice: «Silent, forewarning moonlight / Drifted in between the trees. / A light breeze stirred // I hastened toward a dimly outlined shack, / Wan, pale moonlight hid behind musty velvet cloaks / Of darkness. Murky mud squashed beneath my feet, / Clinging damp-wood odors rose. // I heard and listened, startled! / Rasping whispers from my childhood broke. / "Remember, little one, good and evil dwell in the wind. / Heed black forms. Beware! Shadowy powers, / Cunning spirits in blind guises / Spring alive when touched by the moon. / Remember, evil surrounds you. / Spirits cast spells to harm. / - Come - they call, and the circle widens to absorb and / Gather in all evil, enclosing you." // Why did I not heed the words of the wise one / And stay in the light in the midst of good? / And good? I wondered... Is the good alive? / Which will overcome?... Nothing. / Only the whistling wind answered, by thrusting itself / Into my coat and tousling my hair - / Suddenly my father's voice boomed in my pounding pulse: / "No fear, little one, for in calmness did I once / Dare the shape of evil and rid of thoughts / The eerie moon cast upon him. / The shape turned real and became a friend. / Remember, when Evil controls, we are living forms / Dropped in the dark depth of silent pools, / And we ripple and flow where he wants us to"».

«I traveled to the west / Riding on a coyote's lonely cry. / I saw blackberry shadows turn into death before me. / I stumbled and fell in with the souls that lay in / This rotting pit. / Everything I touched turned to dust. / I accepted blackness and wondered / How long a million years would last / Far off in this blackness I spied a white minute form / This I fed and nourished with my body, giving it my entire self. / Carrrying me to the east, I was grateful, until finding I could not / Detach myself from it, for this was I, going with myself».

Da: *The Writer's Reader, Creative Writing Classes* 1962-1966, Institute of Indian Arts, Santa Fé.

«L'indiano cavalca solo sulla
piatta carezza del sole.
Ha un luogo dove andare oltre
la frangia del sogno»[2].

[2] «They dance and the earth turns. The earth / is dancing. / They encircle her, her speed, her roundness. // The earth turns. The earth / is turning. / Those who are not dancing will die. // They will set their lives according to / the sun and moon: // Their face is their face. Their hands hold / the moon aloft. / They are child to the tree when the moon / lies in its branches. / Their eyes are untouched, a kind / of bird». «The Indian rides alone upon the / flat caress of the sun. / He has somewhere to go beyond / the fringe of dreaming».

XIII.

1968-1988

1. CARLOS CASTANEDA

L'immissione dell'esoterismo

Dal 1968 al 1988 un profluvio di notizie esoteriche è stato rovesciato sulla letteratura americana, nella quale esse si sono smarrite e scancellate.

In un romanzo di consumo minimalista, *Ransom*, di Jay MacInerney, del 1985, storia di Americani votati in modo dissennato alle arti marziali in Giappone, si legge questa descrizione di lotta:

Il suo fiato era corto e aveva un dolore cupo alle costole. Il *sensei* gli disse di alzarsi e combattere. Il dolore alle costole l'avrebbe rallentato o gli sarebbe servito come arma. Si innalzò e poi abbassò in un acquatto davanti al Monaco. Inalando trasse il dolore in un filo caldo e fine che partiva dal fianco per estendersi nel braccio destro. Lo volse al Monaco. Lo vide puntato al petto del Monaco. Quando il Monaco attaccò, glielo inferse, sentendo l'impeto delle nocche contro lo sterno del Monaco viaggiare indietro fino all'origine nelle sue costole. Il dolore si spense, fu eliminato come se avesse viaggiato dal suo al corpo del Monaco[1].

[1] «His breath was short and there was a dull pain in his ribs. The sensei told him to

La conoscenza dell'esoterismo militare è data per acquisita da MacInerney, eppure l'episodio è soltanto uno dei tanti che costellano l'opera, cui dà un vago rilievo misterioso, un'aria un po' arcana, senza turbare il gioco puerile su cui l'insieme è fondato.

Nella letteratura anteriore ci sono dei rari esempi di questa penetrazione di motivi spirituali, come le marginali audacie yoga nel romanzo del primo dopoguerra su Pearl Harbor di James Jones, ma il loro effetto è diverso, la forzatura ingenua e greve.

Un caso affine si ha nella produzione di John Updike, da *Witches of Eastwick* (1985) a *S.* (1987), in cui l'America esoterizzante degli anni '70 è tenuta sul filo d'uno stile curato allo spasimo. Tre streghe nel Rhode Island tormentano il vicinato, finché non cala sul luogo un uomo più gelido, abile e feroce di loro, che le soggioga e abbandona. Abbondano le sventagliate esoteriche: le streghe sollevano coni di potere, una usa la seconda suite per violoncello di Bach per un assassinio a distanza, l'altra compie un sacrificio di granchiolini per ottenere la pioggia, ma sono strette entro un contorno pop o semplicemente immerse nella cornice volutamente eccessiva e irridente, nei congegni calettati e cromati dell'impeccabile orologeria sintattica; il romanzo finisce così: gli abitanti del villaggio «al mondo interiore sacrificano quello esterno, perché gli oggetti che paiono saldi e massicci altro non sono che sogni, non valgono un misericordioso fiotto di sentimenti». In questo gioco di diadi approssimative (sogno-sentimenti) si mostra ciò che manca all'insieme; l'ideologia generale è un rousseauismo che desidera pagare l'intero prezzo per le poche emersioni che si concede, si scialano perciò rarefatti motteggi e berciate rifinite. Le notizie esoteriche diventano una delle tante trovate esibite nel corso del romanzo. Tanto più in *S.*, in cui un recensore, Christopher Hitchens, nota che Updike si solleva dalle tentazioni con uno sforzo minimo per darla vinta al mondo non magico, mostra di

straighten up and fight. The ache in his ribs was either going to slow him down or serve as his weapon. He straightened up, then lowered himself into a crouch facing the Monk. When he inhaled, he drew the ache into a fine, hot wire extending from his side up into his right arm. He aimed it at the Monk. He saw the wire pointing toward the Monk's chest. When the Monk came at him he drove it home, feeling the impact of his knuckles against the Monk's sternum travel back to its point of origin in his ribs. The pain dissipated and then it was gone, as if it had travelled from his own body into the Monk's», *Ransom*, London 1987 (New York 1985), p. 118.

padroneggiare conoscenze esoteriche, ma non si dà la pena di dispiegarle [2].

Così la letteratura accetta e disfa gli anni '70 dèditi alla spiritualità.

Altrettanto vale per l'accoglimento della letteratura indiana, la quale nello stesso periodo sembrò mostrarsi in modo irrefutabile con la sua spiritualità particolare.

Salvo qualche vantaggio, come la restituzione del Lago Azzurro alla comunità di Taos, merito di Nixon, lo spettacolo penoso delle riserve resta immutato, come mostrava nel 1984 Peter Mathiessen in *Indian Country* (New York). Sembrerebbe ormai assodata l'idea di una letteratura indiana americana: alcuni pubblicisti hanno a disposizione organi indigeni, si è formata un'associazione di storici indigeni in parte come risultato di ciò che avvenne con l'occupazione di Alcatraz e Wounded Knee negli anni '70, ma tutto si regge in maniera pericolante, sul ciglio della vita nazionale. I materiali esoterici indiani hanno avuto un'accettazione stemprata dalla smania ideologica americana, dai consueti sdilinquimenti rousseauiani, sono stati di fatto neutralizzati, adattati alla vaga fanfara di sfondo, al dovere ottimistico, combinati all'ideologia progressiva, dopo brevi interludi. Questi interludi formarono la vera marginale storia di una letteratura indiana d'America come vena spirituale ed esoterica, essa è svelata da una serie di smottature isolate.

Breve fu la stagione che permise l'uscita alla Boston University a partire dal 1976 di *Alcheringa: Ethnopoetics*, una rivista d'effetto, clamorosa, dèdita interamente a perfezionare (o a esasperare) la versione dei testi indiani, a formulare la loro forza specifica extradiscorsiva. Era diretta da Dennis Tedlock e da Jerome Rothenberg.

Subitamente scomparve nel 1980 e si perdette il suo progetto. Era stata preceduta da una preparazione vasta, nata forse soprattutto dall'opera di Paul Radin, cui seguirono Munro Edmonson, il traduttore del *Popol Vuh* (1971), Dennis Tedlock, traduttore dallo zuñi e dal quiché, John Bierhorst, che oltre a tradurre con grazia dal nahuatl, ebbe l'occhio più che pronto a cogliere «l'esoterismo delle dichiarazioni rituali, la strana allusività di certi miti e il loro

[2] «Times Literary Supplement», April 22-28, 1988, p. 453: Updike «masters but makes not the effort to deploy». La mia recensione a *S.*: in «Corriere della Sera», 28 giugno 1988.

ornato densamente tessuto»[3]. Delle speranze nate da *Alcheringa*[4] rimane un'antologia opera dei coniugi Jerome e Diana Rothenberg, *Symposium of the Whole: A Range of Discourse Toward an Ethnopoetics* (Berkeley 1983) dove è allineata la congerie di nomi e di saggi che avevano portato a questo grado di intellezione dei testi (Frobenius, Radin, Malinowski, Lorca in quanto autore del saggio sul *duende*); sono anche introdotti i principali studiosi americani d'oggi, da Ruth Finnegan, teorica del tamburo africano, a Robert Thompson, esperto dei rapporti fra iconologia e musica a sud del Sahara, ed infine è proposta la poetessa pueblo, nata nel 1939, Paula Gunn Allen, la quale insegna a differenziare le iterazioni che colmano questi testi a seconda di dove ci si è rivolti via via nel pronunciarle, a valutare la forza con cui determinati vocaboli possono intervenire in mezzo ad essi: chi ribadisce ad un pubblico di Indiani delle praterie una parola come «pentola» può fare assegnamento su una consuetudine contemplativa per cui nell'acqua bollente si ravvisano i cumuli del cielo, nel fuoco il sole dardeggiante, nel lesso il mondo animale votato al sacrificio, nel vapore l'esalazione dell'anima ovvero dell'energia vitale che si trasmette alle nubi.

E tuttavia *Alcheringa* non proponeva un programma capitale, i suoi criteri erano spesso modesti, rousseauiani; Rothenberg è un modernista, fonde lo sciamano al poeta moderno quale *voyant*, angelo, *duende*, ritiene che l'esaltazione dell'oralità colga il radicamento sciamanico.

Nella successiva stagione primeggia la collana della Nebraska University Press, «American Tribal Religions», che non differisce

[3] John Bierhorst, *American Indian Verbal Art and the Role of the Literary Critic*, in «Journal of American Folklore», vol. 88, n. 350, p. 401. Di Bierhorst sono memorabili *In the Trail of the Wind*, New York 1971 e *The Red Swan: Myths and Tales of the American Indians*, New York 1976, di Munro Edmonson *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin 1982.

[4] Furono in seguito stampate alcune sillogi, come di Kroeber jr., J. Ramsay, D. Tedlock, B. Toelken-T. Scott, D. Hymes, *Traditional American Indian Literatures, Texts and Interpretations*, Lincoln 1981, che si propone di introdurre ad alcune parti della letteratura americana indigena non distrutte come il racconto di Orfeo (Ramsey) e il tema di Coyote. Ma Kroeber jr. accenna anche a «decostruire» i testi. Tedlock propone una recita ermeneutica, basandosi sulla presenza a Zuñi di quattordici sacerdoti che meditano sul tempo e sulla divinazione, di cui ciascuno ha la sua versione dell'inizio dei tempi, nonché di tredici società mediche, con altrettante versioni (p. 47). Seguì di Brian Swann, *Smoothing the Ground. Essays on Native American Oral Literature*, New York 1983, con saggi di D. Tedlock sulla traduzione dello stile, di J. Bierhorst e K. Kroeber. Paula Gunn Allen l'ha chiamato «good medicine».

nelle sue registrazioni navajo (alcune a cura di Bernard Haile), papago, hopi, dai tipi ottocenteschi di versione. È notevole, in essa, l'emersione del dio hopi della morte Maasaw, un essere orrendo d'aspetto ma non di natura, le cui buffe storie sono narrate dallo Hopi Ekkehart Maloki (*Stories of Maasaw, a Hopi God* e *Maasaw, Profile of a Hopi God*, 1987).

Si segnala soprattutto la stampa dei quaderni originari di Alce Nero: *The Sixth Grandfather. Black Elk's Teachings given to I.G. Niehardt*, ed. Raymond J. DeMaille (Lincoln 1984). Ne risulta che Niehardt attenuò il tenore tragico dei messaggi provenienti dal Tuono. C'è un nesso fra purificazione, illuminazione e potere distruttivo, occorre aprirsi al terrore per raggiungere la perfezione e Niehardt stempera questa terribilità. Alce Nero parla dell'offerta da parte del Tuono di un'*erba militare*, che Niehardt spunta. Quando infine in cima a Harney Peak Alce Nero implora il Tuono, riceve in risposta una gelida pioggerella e un brontolio. Per Niehardt è un invito a ritrarsi, ma il tuono sommesso è un simbolo di speranza (Julian Rice, *Akicita of the Thunder*, in «Melus», 12, 1, Spring 1985).

Ma resta, fra tutte le operazioni filologiche ed ermeneutiche memorabile l'assorbimento totale che fece del mito indigeno Joseph Campbell, il quale lo intrecciò ai miti d'ogni altro popolo e stabilì nel contempo la trafila unica e universale dell'iniziazione.

Fin da bambino a New York venne a conoscenza degli Indiani e contemplò l'American Museum of Natural History. Nel 1925 si laureava al Columbia, perfezionandosi quindi a Parigi e a Monaco. Insegnò in California, dove strinse amicizia con Steinbeck, per poi trascorrere la vita come professore al Sarah Lawrence. In pensione, si ritirò a New York. Qui la moglie Jean Erdman fondava il *Theater of the Open* nel 1972, tentando «una comprensione totale dei ritmi interiori di tutte le arti e di noi tutti»; Joseph vi tenne dei seminari.

Aveva cominciato col fondere le sue varie fonti per comporre una rassegna generale delle mitologie (*The Hero with a Thousand Faces*, 1949), che riconduceva ad unità mercè la psicanalisi freudiana o junghiana. Col tempo fu sempre più junghiano e definì col tempo i vari archetipi. Riconoscerli era per lui una forma di ciò che gli Indù chiamano *viveka* o discriminazione fra spirito e apparenza; archetipo egli traduceva in sanscrito come *antarjñeyarûpa*, «la

forma da conoscere in primo luogo». Individuò il fine per cui l'uomo deve interessarsi ai miti: raggiungere la condizione dell'artista-scienziato «curiosamente disinteressato, quasi diabolico, aldilà dei limiti normali del giudizio sociale, dèdito a una morale non del suo tempo, ma dell'arte». In altri termini, si può definire questo ideale come desiderio di diventare colui che regge all'incontro con la Dea.

Il mito americano al quale più fece appello Campbell fu quello navajo dei due guerrieri che partono istruiti dalla Donna Ragno, passano per le Rocce Cozzanti, per i Cacti Taglienti, attraversano le sabbie ribollenti, finché arrivano alla casa di turchese del Sole loro padre sulle sponde dell'Oceano. Le porte sono sorvegliate da orsi, che però non resistono alle parole trasmesse dalla Donna Ragno. Così devono cedere le coppie di serpenti, i venti ed i fulmini. Dove i due giungono, siede a occidente una donna, a mezzogiorno stanno due giovani e a nord due giovinette. Queste ravvolgono di cielo i due eroi e li pongono sopra uno scaffale.

Giunge il Sole, si toglie il disco splendente e srotola quelle coperte celesti degli eroi (d'aurora, di cielo azzurro e poi giallo, di cielo notturno), ma invano tenta di sopprimere gli eroi stessi. Essi reggono perfino alla bollitura. Fumano quindi una pipa velenosa. Alla fine il Sole li adotta come figli.

L'abilità di Campbell sta nell'ingranare nell'unico complesso questo con tutti gli altri miti, indù, sumeri, australiani, oceanici, greci.

The Masks of God (1959) in tre volumi raccolgono dodici anni di lavoro. Seguirono *Myths to Live By*. Campbell enucleò gli archetipi: il Furto del fuoco, il Diluvio, la Terra dei morti, la Nascita da una vergine, la Resurrezione.

Fine delle conoscenze archetipiche è liberarci della distinzione fra bene e male, vero e falso, sollevandoci al livello del gioco infantile dove non è più divisa cultura da natura, dove il mito è la forza generativa e la tragedia è la purgazione. Miti essenziali sono la Distruzione di Kash, desunto da Frobenius; Hainuwele, desunto da Jensen; Persefone e Hiawatha.

L'opera di Campbell toccò l'apice nella conferenza tenuta l'anno prima della morte, il 1986, a Hofstra. Vi paragonava i detti e le figure corrispettivi alle singole fasi iniziatiche in testi tantrici indù e in una via cerimoniale navajo. Essi coincidono in modo regolare, i simboli corrispondono puntuali in entrambi. È un raro

caso nel quale non è possibile equivocare o discutere e l'impressione della perfetta sovrapponibilità dei due testi sconvolge.

Ma quando si è fatta la storia dell'agiata, brillante vita di Campbell, si deve notare che l'attività della Bollingen Foundation, sulla quale egli si fondò nel corso dei suoi studi, era venuta meno negli ultimi anni.

Carlos Castaneda

Se tuttavia si vuole conoscere minutamente ciò che è avvenuto, come tutta una cultura esoterica sia stata in apparenza assimilata e tuttavia in sostanza scartata, occorre riflettere sull'episodio più sconvolgente: l'eccezionale fortuna e quindi la disfatta di Castaneda dal 1968 al 1980. In questo caso la smottatura è stata occultata. Non credo che esista un ribaltamento più sgomentevole, dalla fama di cui Castaneda fu circondato fino al 1974, alla calcolata denigrazione che divenne inflessibile e massiccia negli anni successivi. L'opera sua si sviluppò linearmente e, quando toccò il vertice, fu maledetta in modo irato ed efficace.

È un evento sul quale nessuno si è soffermato, viceversa mette conto di estrarlo, ponderarlo con cura, illuminarlo. Nessuno nel 1973 prevedeva che di lì a qualche anno si sarebbe abbattuta su di lui un'inesorabile, rabbiosa censura (in America non è infrequente, uno scrittore al colmo della celebrità è scancellato, dall'oggi al domani: avvenne con Odets, Dos Passos, Saroyan).

L'industria culturale americana non è ingenua: non si sarebbe lasciata sfidare impunemente e «sia intellettualmente che esistenzialmente, la rivendicazione da parte di Castaneda di un'esperienza percettiva radicalmente diversa da quella dell'Occidente moderno, rappresentava una sfida di prima grandezza alle forme americane del pensiero e dell'azione» (P.W. Williams, *Popular Religion in America*, Englewood Cliffs 1980, p. 54, n. 25).

Alla provocazione intollerabile era stato dato troppo spazio, nel 1974 era uscito un volumetto di domande e risposte per esami universitari su Castaneda nella collana più diffusa, i manuali *Cliff Notes*.

Attorno al 1978 scattò l'opera di scancellamento [...]; si perorò in nome di un'etica puritana offesa («con lui i ragazzi delle università capitaliste ottengono quel che vogliono, fantasie di potenza, senza in cambio dover diventare più compassionevoli o onesti» scriveva un santo

giansenista, insolito collaboratore al «New York Times Book Review» del 22 aprile 1979)[5].

La sequela dei sette volumi di Castaneda va soppesata, occorre stimare la loro originaria fortuna, misurare con scrupolo l'entità delle conoscenze esoteriche da lui trasmessa. Scancellarne l'apporto richiese un'opera enorme, alla quale si dedicarono con successo le guide della pubblica opinione e questo loro intervento va sgombrato, se desideriamo comprendere ciò che è avvenuto. L'osservazione senza colore, senza partecipazione, può offrire risultati abbaglianti.

Il primo volume

The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge uscì nel 1968 presso la University of California Press.

Don Juan è un vecchio Yaqui dallo spagnolo forbito, che non incoraggia, ma nemmeno respinge Carlos. Ci vuole un anno prima che egli ammetta di possedere conoscenze ricevute da un «benefattore» *diablero*. Accetta Carlos come discepolo nel 1961.

Nel 1964 Carlos si rende conto che, per quanto ha imparato, non è il caso di fornire un «inventario di categorie». Torna ai primi incontri, quando egli voleva essere iniziato al *peyote* e don Juan nemmeno gli rispondeva, salvo chiedergli «chiarezza di mente e d'intenzioni». Finì che un giorno don Juan gli ordinò di trovarsi il posto giusto dove sedere, allontanandosi quindi da lui. Dopo una notte infernale in cui ha cercato e si è rimproverato di cercare, Carlos si sveglia: al posto giusto, lo informa don Juan, che si dichiara adesso pronto a insegnargli l'arte del *peyote* o «Mescalito». Lo porterà una sera da chi è disposto a darglielo: la droga lo farà prima avvampare e poi tornar uomo con le lacrime agli occhi. Gli diranno che ha avuto convulsioni ed ha poi giocato col cane. Don Juan tenta di fargli capire, ed è la prima lezione, che questo non è un cane. Lo esorta a cercare e a considerare le meraviglie che lo circondano, a inoltrarsi sul cammino del conoscere come fosse alla guerra. Occorre innanzitutto procurarsi un aiuto che lo conduca fuori di lui stesso per dargli potere; l'aiuto sarà una datura scelta non lontano dalla casa di don Juan, che ora si trova ad abitare

[5] E. Zolla, *Il decennio 1970-1980 in America*, in «Fondamenti», 4, 1986, pp. 184-185.

accanto ad una donna pericolosa, Catalina. Si passa quindi al *peyote*, che i due vanno a raccogliere nei monti di Chihuahua. L'esperienza culmina nella conoscenza di una testa punteggiata come una fragola e dalla pelle verde sparsa di pustole, la cui voce è una musica che può essere un'inondazione. Nel 1963 un'altra parte della datura è pronta per essere consumata, occorre catturare due lucertole e affrontarla tenendole sulle spalle dopo aver cucito all'una la bocca, all'altra gli occhi. Ma il contatto col fumo è terrificante, Carlos affonda nella parete e poi dentro a don Juan, quindi, dopo due giorni, si sveglia. La sessione si chiude con la partecipazione ad un convegno di *peyoteros* a Chihuahua, in cui canzoni sono largite a Carlos, e Mescalito gli appare, liberandolo. Ora don Juan insiste che egli riprenda la via della datura ed egli ce la fa, può ora passare ad un fumo che gli infonda «forza nel cuore» e che di fatto gli dà modo di trasformarsi in un corvo. La trasfigurazione è un breve capolavoro narrativo, il volo con due uccelli argentei sopravanza però le capacità di Carlos, che don Juan farà fatica a risistemare.

L'ultima esperienza è suscitata da don Juan comportandosi in modo da sembrare qualcuno che lo stia impersonando: per tutta una notte una *diablera* attacca Carlos nella forma di don Juan. Carlos resiste e vince.

Segue l'analisi «strutturale» del racconto.

Il secondo

Nel 1971 uscì la continuazione, *A Separate Reality. Further Conversations with Don Juan*. Riracconta l'incontro con don Juan con più particolari, mostra come sono rassicuranti i modi del vecchio e animati da una silenziosa coerenza che sconcerta, diletta e sconforta. Don Juan dichiara d'essere uno stregone, *brujo*.

Quando Carlos reca a don Juan una copia del libro sulle loro prime vicende nel 1968, senza che nessuno lo abbia in particolare voluto, ha inizio il secondo ciclo. Stavolta c'è un tono di lievità, «per essere un uomo di conoscenza occorre essere lievi e fluidi», c'è chi opera con gli occhi, chi con tutto il corpo, danzando, come Elìas Sacateca. Carlos va da Sacateca, che però lo scaccia con una mossa di ballo.

Don Juan si trova ora al centro del Messico e Carlos ha preso stanza in un albergo, dove osserva una banda di ragazzi che

puliscono le scarpe ai clienti e hanno il diritto di divorare i resti dei cibi. Don Juan lo contrasta quando egli scocca i soliti biasimi americani in proposito: nulla vieta che quei ragazzi diventino degli uomini di conoscenza. Chi vede gli uomini come fossero fibre, telaragne, uova di luce, perché vorrebbe cambiarli?

Carlos ha una sua interpretazione dei convegni di *peyoteros*, essi convengono fra loro nella fabbricazione occulta d'un consenso sull'esistenza di Mescalito, ma don Juan gli mostra che Mescalito è semplicemente presente. Don Juan lo porta a una riunione di *peyoteros* nel Messico più meridionale e nel pieno della festa Carlos, che pure non ha mangiato nulla, si sente accanto sua madre e s'accorge che non gli è mai piaciuta; per don Juan questo è un omaggio di Mescalito, offerto contro l'unico sforzo di stargli accanto.

La volta successiva Carlos giunge a Sonora a visitare don Juan e porta alcune bottiglie di tequila per suo nipote, Lucio. Si dà un ricevimento, durante il quale tutti deprecano il *peyote*, «Gli Huichole si comportano come rabbiosi», «Soltanto i pazzi lo usano», «Il *peyote* ti toglie alla norma e tu credi d'essere mutato». Ma don Juan quietamente rammenta che Mescalito ti insegna a vivere bene, ti aiuta e protegge, t'insegna «a fare le cose deliberatamente». Dopo qualche sera don Juan ha convocato una festa per il *peyote* e offre dieci bottoni a Eligio, che piomba in un sogno stupendo dapprima, quindi tragico, e infine è come se avesse ricevuto la sua canzone.

La volta successiva che Carlos giunge nel Messico, don Juan gli parla della propria follìa controllata, che è l'atteggiamento di chi ha imparato a «vedere» e si trova circondato dalla mera follia: «un uomo di conoscenza vive agendo, non pensando ad agire, non pensando a che cosa penserà quando ha finito di agire». È ora che Carlos incontri il compagno di don Juan, don Genaro, un po' più giovane di lui, più basso e più magro, con una chioma biancheggiante. Egli ha due discepoli, Nestor e Pablito, che vanno, con don Juan e Carlos, a vedergli attraversare una cascata con movimenti folli. Carlos non riesce a vedere che l'atto è basato sull'uso di tentacoli sottili.

La nuova prova per Carlos sarà l'incontro col «guardiano dell'altro mondo». Per sperimentarlo, rifuma: e vede l'enorme zanzara, che lo percuoterà sugli occhi. Deve rinunciare ad affrontarla.

Tenterà ora di sviluppare ciò che don Juan chiama «volontà», ed è la forza che dallo stregone si può protendere. Nuovamente don Juan lo fa fumare e lo allena a seguire il «prendispiriti», una corda fatta con un viscere di cinghiale, le cui vibrazioni possono far impazzire. Lo costringe a fissare dell'acqua, che gli si tramuta in una foschia verde, la quale va superata come si sarebbe dovuta superare la zanzara, lasciando che si tramuti nel nulla. Le nuove fumate pongono finalmente a portata di Carlos un «alleato».

Ora Castaneda fa un passo indietro nella vicenda, rievoca Catalina, una strega che sembra adesso tornata a insidiare don Juan. Carlos spara ad un uccellino che atterra sulla casa di don Juan, ma non ne troverà il corpo. In seguito tenterà invano di infilzare direttamente nel ventre di Catalina la zampa di un cinghiale.

Alla fine don Juan insegna a Carlos come si interrompa il dialogo interiore con noi stessi, il quale serve a confermarci la visione del mondo, e inoltre gli fa cessare di guardare il mondo, limitandosi a udirlo. Prima cosa lo fa rifumare e Carlos comincia a distinguere nel suono del vento lo scarruffìo delle chiome arboree, la melodia intensa della pianura, quindi le varie voci d'uccelli, e si rende conto che tutti i suoni si compongono in un'unità. Dopo un lungo appostamento inutile nei monti con don Juan, Carlos prende rifugio a Los Angeles. Quando tornerà nel Messico troverà don Genaro accanto a don Juan e stavolta è il primo che gli assegna delle prove, nuovamente invano.

Il terzo

In *Journey to Ixtlan. The Lessons of Don Juan* (1972), che fece ottenere a Castaneda il *Ph. d.*, l'incontro con Juan Matus è rievocato per la terza volta. Juan scarta l'indagine di prammatica che Carlos vorrebbe applicargli: non ha più biografia, così come ha cessato di fumare o di bere. Porta Carlos nel deserto e lo fa parlare alle piante e gli fa sentire la propria morte sulla spalla sinistra. Gl'insegna a separare la visione di ciascun occhio, concentrandosi sul sentimento che nasce a metà fra le due visioni e quindi gl'ingiunge di abbandonare lo studio delle piante, per dedicarsi alla caccia. Imparerà che cacciatore vero è colui che non ha regole di esistenza, ma ben conosce quelle cui obbediscono le sue prede e che può un dì venire in contatto con una fiera miracolosa, esente

da ogni regola, come sono certi cervi. Quindi si passa al *peyotl*: Mescalito accoglie Carlos e don Juan può cominciare a insegnargli ad acquistare «potere»: si guardi le mani durante i sogni. Esse mutano prontamente aspetto, bisogna allora momentaneamente stornare lo sguardo, prima di riguardarle.

Don Juan mette Carlos alle prese con un animale strano, che sembra un mammifero, ma è dotato d'un beccaccio e sta agonizzando di notte nel deserto. Da vicino si scopre che è della ramaglia. È il tipo di equivoco che può dare accesso al «potere».

Secondo modo di dominare i sogni: decidere di recarsi in sogno ad un luogo preciso. Un lungo viaggio nella nebbia dei monti li conduce alla montagna predestinata a Carlos, dove egli cessa di parlare e dove è destinato a danzare davanti alla propria morte. Che significa questa metafora? Don Juan osserva: «Sto a mio agio con la gente, sicché la morte è per me una persona. Sono anche dèdito ai misteri, sicché la morte per me ha occhi vuoti. Posso guardare attraverso. Sono come finestre, eppure si muovono, come gli occhi si muovono. Così posso dire che la morte coi suoi occhi vuoti guarda il guerriero che fa la sua ultima danza».

La prova successiva mette a contatto col buio notturno. Carlos deve praticare di notte in montagna l'andatura del potere: il corpo va spinto in avanti, le ginocchia devono toccarlo ad ogni passo, mentre don Juan da questo o da quell'angolo nella tenebra lancia richiami di civetta. Per sedare l'apprensione che prende Carlos, don Juan lo riporta alla sua montagna. L'esercizio riprenderà fra balze laviche dove don Juan intende mostrare la differenza tra fare e non fare il mondo quale ci appare. Pone due rocce in due crepacci e Carlos deve fissare le loro ombre incrociando i due sguardi di ciascun occhio in maniera da percepire un'ombra sola coperta da una sottile trasparenza. Per un attimo è come se fosse alla soglia di un altro mondo, ma questo, avverte don Juan, è un fare, che interrompe la pura percezione. «Giungere all'essere in noi che deve morire è il non fare della persona».

Quattro apprendisti stregoni sfiorano la coppia; stanno cercando cristalli da appuntare sulle dita per le loro opere e don Juan allestisce per tutt'e cinque gli apprendisti una propria comparsa fra le rocce, nella quale appare a ciascuno di loro radicalmente diverso. A Carlos sembrerà un pirata. I quattro si congedano e don Juan con Carlos prendono posto alla tavola d'un ristorante messicano in una città vicina, a rimeditare su ciò che è avvenuto.

Segue un ulteriore confronto con la strega Catalina, che pedina Carlos intenta a colpirlo. Infine don Juan spinge via Carlos, che si inoltra nei monti da solo ed ha l'incontro con un alleato ed una purissima esperienza mistica, in cui «ferma il mondo». L'alleato è un coyote amichevole.

Lo deve a don Genaro, che è arrivato a far visita a don Juan e gli ha mostrato il mondo dello stregone, nel quale la sua automobile scompare? Genaro narra la storia che regge il libro. Come sarà il prossimo incontro di Carlos col coyote? Come quello di Genaro col proprio aiutante, che ruotava vorticando e lo afferrò e lo depose in un lontano paese. Qui vide dei Mazatechi i quali non erano veri, e tentarono di distrarlo dal villaggio che voleva raggiungere, Ixtlàn. «Ma Ixtlàn la sto ancora cercando».

Il quarto

All'apertura di *Tales of Power* (1974) siamo nel 1971, Carlos è in viaggio verso l'altopiano messicano per ritrovare il maestro. Attraversa sul percorso Sonora, dove don Juan ha una casa; l'istinto gli suggerisce di fermarsi ed ecco, don Juan gli si presenta.

Avrebbe dovuto trovarsi dall'altra parte del Messico, donde una serie di lezioni-scherzi: diciamo che questo è il doppio di don Juan? O proviamo a dire che lo ha evocato il potere sciamanico in crescita di Carlos? Basta che escludiamo l'idea del caso fortuito: per il conoscitore tutto è segno e coincidenza significativa, tutto gli è tramato sotto gli occhi dal potere che lo custodisce e governa.

Lo sciamano non accetta nemmeno che si dica che egli sta cercando conoscenze sciamaniche: sono esse che cercano lui. Così don Juan, il quale sembrerebbe recidere la sua volontà. In parte così è, egli rinuncia a dirigersi, si fa condurre dal suo destino. D'altra parte sviluppa una volontà inimmaginabile, guida perfino i suoi sogni, si domina interamente, stringe le redini della propria fantasia e del proprio discorrere con se stesso, dandosi ordini lievi e astuti, insistenti senza violenza.

Don Juan, come ha già fatto nei precedenti volumi, scalza in Carlos la fede nella realtà, lo allucina, gli scombina le certezze: «Il mondo non ci si offre direttamente; di mezzo c'è la descrizione del mondo. Noi siamo sempre ad un passo di distanza e la nostra esperienza del mondo è sempre un ricordo. Siamo sempre in atto di rammentare l'esperienza appena appena accaduta». Di questo

cardine occorre impadronirsi, della descrizione che forniamo del reale: piegarla alla nostra volontà, invece di lasciarcela imporre quale la ragione ce la presenta. Perciò don Juan predilige le ore crepuscolari, nelle quali le forme si dissolvono e può uscirne all'improvviso una farfalla notturna. In mezzo a questi esercizi compare don Genaro, emerge come dal nulla. È il doppio di don Genaro? Era lui ad agitare le fronde, d'accordo con don Juan, per ingannare Carlos?

Sono tutte supposizioni inutili. La volontà di Carlos si alleni piuttosto a descrivere ciò che ha visto come fosse il risultato di una sua evocazione di don Genaro.

Don Juan confida che se si è capaci di troncare il flusso di immagini e di pensieri dentro di noi e se si smette di parlare con noi stessi, si acquistano certi poteri, come questo di imporre un'immagine e di fare che essa si presenti esteriormente a noi: se un uomo è in grado di non parlare con se stesso «e anche solo per un istante, di afferrare l'immagine o il pensiero di cui vuole sognare, l'argomento desiderato verrà a lui» Ma questa fluidificazione del reale non va senza sofferenze e nausee.

Nella seconda parte dell'opera Carlos incontra (di nuovo «per caso») don Juan, stavolta in un completo marrone spinato, sul Paseo de la Reforma a Città del Messico. Incomincia la lezione: per l'uomo comune gli eventi sono benedizioni o maledizioni, per lo sciamano ogni cosa è una sfida, egli sempre sta all'erta per cogliere segni, coincidenze. Queste sono la prova che egli si sta sviluppando al modo giusto. Così egli deve credere. Quale segno si presenta?

I due vedono un moribondo in mezzo alla strada. Don Juan insegna a vederlo con la volontà, secondo l'interesse dello sviluppo sciamanico. Quella morte è un segno: bisogna vederla come un atto deliberato del morente, che ha scelto di morire così sotto i loro occhi, al mondo stesso che una poesia di César Vallejo dice: «Morirò a Parigi un giorno di pioggia / in un giorno che già ricordo./ Morirò a Parigi - non fuggirò».

La gente che si riunisce intorno in quegli ultimi istanti è, vista in questa luce, come cortigiani convocati ad assistere maestosamente all'evento.

Spiega don Juan che il moribondo è un'occasione d'oro: «dopo che ci siamo seduti qui in attesa di un segno, ci siamo accorti di quell'uomo: ciascuno di noi due lo ha percepito a modo suo, voi con la vostra ragione, io con la mia volontà». Come a dire: chi dei

due ci ha guadagnato di più? E se si vuole lucrare un beneficio ancora più alto, ci si dica che è stato il proprio potere sciamanico a convocare tutto in quel luogo e in quell'istante. Si impari a trapassare dalla spiegazione della ragione a quella della volontà, agevolmente, come agili anfibi, capaci di muoversi in entrambi gli elementi.

Per imprimere queste nozioni nella mente dell'alunno, don Juan gli traccia un grafico dell'uomo: nella testa è la ragione, il «parlarsi», alla punta dello sterno è il sentire, sotto l'ombelico sta la volontà, mentre il sognare sta fra le costole a destra e il vedere sciamanico sul fianco sinistro.

Durante una successiva passeggiata per la città, all'Alameda, don Juan introduce due nuovi termini nel suo discorso: *tonal* e *nagual*.

Come ben spesso capita, lo sciamano li interpreta ben diversamente da come imporrebbero i testi di etnografia. Il *tonal* è lo spirito custode in forma animale, dicono i testi. Può anche apparire come un animale, corregge don Juan, in realtà - ecco il mio *tonal* -, egli esclama, mostrando la propria persona. Tutto ciò che facciamo e sappiamo è opera del *tonal*, esso sta di guardia a tutto ciò che siamo stati e abbiamo fatto, giudica, descrive.

Si passa a un esercizio; don Juan insegna a guardare i passanti, se hanno un *tonal* ben costituito oppure acciaccato, miserando. Per valutarlo bisogna cessare di giudicarli, di giustificarli o condannarli, bisogna *vedere* sciamanicamente, intuire direttamente lo stato del *tonal*.

Ma nella presenza del *tonal* ci sono lacune, esso è talvolta come sospeso: sono questi i momenti in cui si può manifestare quell'altra possibilità dell'essere che è il *nagual*, che si comunica con una vertigine. È il *nagual* che combina le coincidenze, che dispone i segni. Si passa ad un esercizio.

Vediamo se il *nagual* ci fa incontrare un *tonal* perfetto - incita don Juan, e spiega: una persona armoniosa, nella quale il comportamento sia intonato all'interna polpa dell'essere, ai sentimenti. Subito passa una giovane incantevole. Abbiamo avuto il segno - esclama don Juan, perciò via, verso il *nagual*.

Andare verso il *nagual* significa restringere il *tonal*. Attenzione, perché il momento in cui si manifesta pienamente il *nagual* è quello della morte, quando il *tonal* si estingue. D'altronde è sempre il *nagual* in noi che crea, quando siamo creativi. Ma le parole non

servono, occorre l'esperienza. Don Juan dà un'improvvisa botta a Carlos, che rotea dentro un'agenzia di compagnia aerea e si ritrova in un'altra strada. S'accorge che è lontano dal punto dove ricevette la botta. L'indomani s'accorgerà che non è possibile nemmeno rintracciare la strada. Quando implora da don Juan spiegazioni sulla botta e sullo smarrimento in cui è stato lanciato, riceve l'istruzione capitale: non serve chiedere spiegazioni, in questi frangenti occorre agire, essere pronti a morire, rinunciare alle spiegazioni del *tonal*, stringere, vanificare, rendere fluido il *tonal*. Bisogna imparare a lasciar emergere liberamente il *nagual*. Don Juan ha dato lo spintone perché era un momento propizio a stringere il *tonal*.

Così si chiude la seconda parte dell'opera. Carlos è riuscito a dare un tono di veridicità all'incredibile piroetta, ha dosato il tono secco e l'ironia senza uno sbaglio.

Nella terza parte Carlos continua ad allenarsi a entrare nel *nagual*, ma stavolta in campagna, da don Genaro. Deve imparare a vivere per lunghi periodi di tempo nello stato di chi all'improvviso si vede piombare addosso una fiera o un veicolo o sente emergere in sé un delirio: deve imparare a esporsi allo sbaraglio. Genaro comincia ad allucinare Carlos trasformandosi, compiendo acrobazie paurose. Perché Carlos deve tener il diaframma sotto controllo, nel pieno dello smarrimento. Quando Carlos si abitua all'intollerabile scardinamento del suo mondo normale, i due sciamani incominciano a parlargli ciascuno per conto suo, l'uno all'orecchio sinistro, l'altro all'orecchio destro e a poco a poco egli riesce a scindersi in due, ad ascoltare entrambi. Potrà ora abituarsi alle visite paurose del *nagual*. È ciò che nel vudu e nella macumba si insegna con la cerimonia del «lavaggio della testa».

Don Juan comunica alcuni accorgimenti per reggere alla prova. Aveva insegnato nella prima parte che per interrompere il dialogo con se stessi è bene passeggiare con gli occhi non fissi su nulla, un po' incrociati; ora prescrive, per sopportare il *nagual*, di cambiare di quando in quando la linea degli occhi. Lo sciamano deve saper restringere il *tonal* quando esso tende a dilatarsi, e viceversa.

Ed ora don Juan può parlare finalmente a cuore aperto col suo allievo, spiegargli come abbia dovuto ingannarlo via via per strapparlo al suo *tonal* e poi per insegnargli a difendersi dal *nagual*. Anche l'uso della droga, all'inizio del loro sodalizio, era in certo senso un inganno, perché la droga non è necessaria ed è anche

pericoloso usarla per «aprire» il *tonal*. Essenziale è dimenticare la propria storia personale, liberarsi della presunzione e della pietà di se stessi. I più hanno come consigliera la commiserazione di sé, lo sciamano preferisce eleggersi a consigliere la morte.

E siamo all'ultima parte dell'opera. Castaneda e due altri apprendisti sciamani debbono recarsi in un luogo pieno di potere (un luogo «geniale», avrebbero detto i Romani) per affrontare la prova suprema, il rischio della morte, entrando risolutamente nel *nagual*. Il libro cessa dove la barriera ineffabile è varcata.

Il quinto

Un fascio di luce a scatti cadenzati si è dilatato, illuminando a grado a grado ulteriori spazi di una volta immensa e, ancora incompiuto, ma già delineato nella sua maestosa complessità, il capolavoro s'inarca sopra di noi, con il volume successivo: *The Second Ring of Power* (1977).

Il precedente volume finiva con il «salto nel vuoto» di don Juan e dei suoi alunni, che si lanciavano nell'abisso dal ciglio di una montagna.

«Fu col corpo? O non col corpo? Non lo so» diceva San Paolo della sua «salita al terzo cielo». La stessa domanda e la stessa risposta echeggiano nell'opera di Castaneda, vi risuonano con esasperazione, rimbombano: «Saltammo col corpo o con l'immaginazione allucinata, nel vortice dell'energia cosmica pura? Non lo sappiamo». Come che sia, i discepoli si ritrovano, sebbene mutati dall'esperienza, nei loro corpi, ma il maestro è svanito, si è liberato, è «assunto in cielo» ovvero «in abisso».

Perciò ritroviamo Carlos al volante che di tornante in tornante sale verso l'altopiano montuoso, puntando sulla casa dei condiscepoli, sull'unico luogo dove forse può sperare di chiarire a se stesso che cosa fu quel salto.

Ma alla soglia, invece dei compagni, compare la loro madre, ed egli allibisce. Invece della nota, mite vecchierella, scorge carni sode e muscolose, occhi di bragia, e subito fra loro si scatena il più insidioso, raccapricciante dei duelli.

Senza tregua, fulmineamente la scena cambia, si capovolge: ora, nuda sul letto, ella sussurra: «Noi siamo uno», ora gli salta alla gola con un ululato di guerriero, ora tutta contrita e raggomitolata, in pianto, implora pietà, ora eretta, serena, sbrigativa, propone oblìo e

pace. La terrificante mènade a intervalli si muta nella sapienza incarnata e con rifinito eloquio racconta come don Juan, che dopo l'assunzione è chiamato il Nagual, le fece rifare il pavimento della sua camera in modo che rappresentasse un mandala, il quale la svuota della sua vecchiezza e può assorbire, risucchiare l'ignaro che lo calchi.

Racconta anche che il Nagual la «aprì» allo spirito della tramontana, le trasformò l'utero in antro della tramontana, fece di lei il puro tramite del vento crudele, imprevedibile, ritemprante. Racconta che Nagual le trasformò le figlie, che sono adesso le atroci «sorelline», le sue più acri nemiche. Il Nagual trasmutò anche una miseranda, sfatta sguattera, la Gorda, in uno strano arcangelo. Il Nagual previde che tutti loro, gli eredi del suo potere, avrebbero dovuto duramente scontrarsi l'uno con l'altro, per strapparsi il rispettivo splendore, fino a che non emergesse il più forte, il nuovo Nagual. Il Nagual era infatti venuto a portare la contesa, a mettere le figlie contro la madre, le sorelle contro i fratelli. Lo stesso Nagual aveva altresì lasciato un comando, che diventassero fra loro una cosa sola, essendo essi pezzi di lui, come lui è tutt'uno col sole, un pezzo di sole; alla fine tutti loro dovrebbero liberarsi della persona umana, raggiungendo il Nagual, l'energia cosmica pura.

Il primo scontro termina con la vittoria di Carlos; qualcosa in lui più forte di lui è scattato, colpendo, riducendo all'inermità la prima avversaria.

Ora giungono le sorelline. «Siamo una cosa sola» gli dicono, e all'improvviso il fendente della «mano di sogno» di una di loro è sul punto di ucciderlo. La stessa forza che già l'ha salvato, scatta e schiaccia la mano. Subito le sorelline gli sono intorno supplichevoli: se è Nagual, risani la manina offesa. Credono che, cedendo energia per guarire, egli si svuoti, e di nuovo lo assaltano. Ma medicando egli non ha perduto, anzi, ha aumentato il suo vigore, e para il colpo.

Sopraggiunge la sorellina buffona, Josefina. Arranca su per l'erta e sembra che si stringa al petto un fantolino. Quando affranta giunge al loro cospetto, butta per terra ciò che stringeva: è una fascina di legna. Le altre scoppiano a ridere: «Mica ci porterebbe il bambino, ha paura che glielo mangiamo». A guardarle la faccia contorta, Carlos si sente venire meno, e lei subito gliela spiana in un vezzoso sorriso. «Un così bel visino ed è una povera muta» gemono le sorelline, ed esortano Carlos: se è Nagual, le ridia la

parola. Non appena egli impone le mani su Josefina, che parla benissimo, tutte gli si avventano alla gola. E per la terza volta ciò che lo regge e governa lo protegge.

Carlos e le streghe si guatano ansimando, quando entra la Gorda.

Leggendo si è rimasti col fiato sospeso, ipnotizzati sulle mosse di queste partite efferate, perché ciascuna mossa è un archetipo dello scontro primordiale fra i due fondamentali opposti, l'uomo e la donna. Lo scontro qui si è presentato nella sua arcaica, assoluta, quasi insostenibile nudità. Né manca il momento della possibile, trasognata, ebbra intesa, quando Carlos e le streghe partono alla volta di un sabba che non ci sarà, perché Carlos non ha il potere necessario per farlo accadere.

Ma adesso campeggia la Gorda. Unica fra tutti, s'è disfatta della sua persona. Porta Carlos fra i monti in una caverna amata dal Nagual. La Gorda, sorella mistica, espone la dottrina: il mondo quotidiano esiste soltanto in grazia dell'attenzione con cui lo tratteniamo, ma se allentassimo la presa, svanirebbe, si entrerebbe nel Nagual.

La Gorda si è purificata di tutto, ha rescisso ogni umido legame con le sue figlie, e mostra a Carlos la vagina risuggellata.

Il contrappunto con la storia degli Atti, d'una audacia fantastica illimitata, diventa sempre più stretto: chi è l'erede di Don Juan? Chi saprà meglio servire la verginità della sorella mistica?

Carlos incontra i vecchi compagni d'iniziazione: sono rimasti a metà, aggrappati alle loro figure umane, atterriti dalle streghe. Sperano che lui diventi il Nagual. Ma la Gorda ripete: «Non è ancora all'altezza», e lo congeda: «Finché non saprai ritornare». E di curva in curva l'automobile di Carlos rimpicciolisce.

Adesso che si dispone di tanto materiale, si può tentare di analizzare lo stile di Castaneda. Non ci trovi una parola, un giro di frase che non sia da «Americano medio», non c'è un abbellimento, non un vezzo. Il linguaggio è secco, liscio come una lisca, ma teso fino allo spasimo. Se si cerca il segreto dell'inaudita tensione, le forze che la generano, si scopre un'arte della fuga. Il contrappuntato strabiliante poggia su tre regole.

La prima: dopo un episodio che sconcerti, bisogna sempre offrire alla ragione una via di scampo, una spiegazione verosimile. Starà al lettore valutarne la plausibilità, il senso, il disagio, l'inutilità.

Seconda regola: se mai si definisce uno stato d'animo, dovrà essere gli antipodi di ogni attesa. Così don Juan instilla in Carlos l'esperienza o l'allucinazione del volo nel buio. Che cosa si sente così librati, planando? Castaneda ammette la domanda soltanto perché la risposta è radicalmente imprevedibile: si prova tristezza.

Terza regola: l'effetto si deve enunciare sempre prima della causa. Il lettore subisce così ininterrotti microtraumi, si abitua allo sgomento costante. Inoltre, dello stato psichico (che va denunciato sempre e soltanto dopo che se ne sono elencati gli effetti fisici) si deve sempre mostrare la dolorosa ambiguità, mediante uno zig-zag stilistico.

Guardiamo in filigrana la prima scena di questo nuovo libro, l'incontro con la mamma diventata strega.

Prima mossa del narratore: informa che Carlos sente in bocca un sapore metallico. Perché mai gli si sta contraendo il fegato? Dopo qualche frase scatta la seconda mossa: Carlos coglie nello sguardo della donna uno strano bagliore, «che però non mette paura». Dopo altre frasi «Carlos tenta di convincersi che non c'è motivo di allarme». Altre frasi ancora e «una parte di lui ha paura». Il tracciato a zig-zag, come di folgore al rallentatore, ha delineato un animo straziato, ambiguo; ormai si può anche rilevarne la causa: la vecchia è adesso una donna aitante, violenta e minacciosa; Carlos confessa: «Rabbrividii». La donna lo prende di contropiede, è lei che dice a lui: «Sei un diavolo».

Il sesto

The Eagle's Gift (1971) si svolge tra le nude giogaie di Oaxaca, offrendo una nuova sequela di dialoghi inframmezzati da esercizi di allucinazione, fra i due iniziatori indigeni, don Juan e Genaro, e il loro apprendista di Los Angeles.

A differenza dei volumi precedenti, che raccontavano gl'incontri a tre al presente, qui Carlos sta rammemorando vicende del passato. Da tempo i due vecchi sono usciti dalla sua vita: dovevano scomparire, lasciandolo a sbrogliare da solo gl'insegnamenti ricevuti, perché questi svelano tutte le verità che contengono soltanto retrospettivamente, allorché sono rammentati, frugati, reimmaginati, veduti non più alla cruda luce del mondo esterno, ma a quella diafana, esaltata, abbagliata delle lontane rimembranze e dei sogni profondi.

Carlos fu iniziato a quella che chiama «sapienza tolteca» e uno scenario di iniziazione brulica di significati così molteplici da stordire chi lo vive. In un'iniziazione il fitto sgranarsi di enigmi, di sottili, ermetici, impellenti messaggi dà la vertigine, sembra un delirio. Dopo, non si saprebbe dire per esteso che cosa sia avvenuto, si sa soltanto che niente sarà più come prima. Anni e anni di rimeditazione ci vorranno, dovranno moltiplicarsi le rispondenze, gli echi, le consonanze con la propria vita, perché i significati si chiariscano, perché il seme fruttifichi. Fu infatti allora *iniziata* una nuova vita. Ma che cosa accadde di preciso? Carlos retrospettivamente ha capito che i due vecchi lo avevano appostato come una preda: di lui avevano bisogno almeno quanto lui di loro. Essi dovevano formare una compagnia di gente armoniosamente complementare l'una all'altra, ciascuno impegnato a trasformarsi insieme agli altri secondo un gioco delle parti in cui si rafforzavano psichicamente a vicenda. Una compagnia del genere nel loro gergo portava il nome di «serpente». L'anima collettiva che si sprigionava dall'intreccio delle singole energie aveva la sapienza, la prontezza d'un rettile. Per completare il «serpente» era necessario un membro esattamente come Carlos, con le sue capacità. Una volta completato, un serpente può volare, diventa il Serpente Piumato.

D'altra parte era stato Carlos a supplicarli di impartirgli l'iniziazione.

Per fare di lui un adepto i due vecchi con i loro accoliti del «serpente» lo allucinarono fino a trasformarlo nell'intimo, ma ogni volta che lo fecero la memoria gli si annebbiò. In genere chi subisce un trauma o va in trance ha un'amnesia e le esperienze iniziatiche si debbono estrarre, redimere dall'oblio che necessariamente le ricopre. Nessuno saprà mai, però, se delle scene d'iniziazione si sovviene o se invece se le sta immaginando soltanto. Del resto poco importa: se si apre a nuovi livelli di esperienza e potenza psichica, qualunque mezzo è buono, anche la reminiscenza di cose mai avvenute.

Sono stati tanti i metodi della terrificante pedagogia. Don Juan lo allenava a studiare con acre, inflessibile intensità le vite più quotidiane e comuni, gli faceva scrutare, seduto su una panchina, il passeggio per una piazza messicana, come fosse stato uno spettacolo sconvolgente e misterioso. Don Juan esortava a osservare bene: quella gente, i passanti, stava svolgendo un lavoro stremante, era come se girasse una macina greve, senza un attimo di tregua:

confabulava ininterrottamente - fra sé e sé o l'un con l'altro - e così ciascuno «inventariava» il proprio piccolo, meschino universo e si confermava nella propria importanza.

La chiacchiera, esterna o interiore, non si ferma mai e rafforza l'uomo comune nella sua fede che la vita altro non è né può essere se non il monotono e preoccupato gioco fra l'amor proprio e il timor del mondo. Grazie allo sforzo immane dell'inventario perpetuo si evita che mai si spalanchino nell'interiorità silenzi, vuoti, istanti di meditazione. Soltanto così si reprime il sospetto che la vita possa essere sogno, si evita di vedere l'abisso della morte su cui si recitano le proprie passioni.

L'iniziazione spezza quel chiacchierìo, fa emergere l'assoluto e il nulla, rivela la voragine su cui si sta sospesi. Allo stesso tempo mostra che l'immensa forza, che l'uomo comune profonde per perpetuare la disattenzione, è adesso disponibile: usandola si posson compiere prodigi.

Grazie al «chiacchierìo» si tiene rigidamente fermo il centro su cui convergono le proprie energie (il *point of assemblage*). Se si chiudono gli occhi e ci si *vede* come un fascio di forze vibranti, quel centro risulterà vicino all'ombelico. Basta spostarlo e si piomba in altri mondi. Esso si sposta comunque nel sonno, causa un trauma, per l'ubriachezza o per la droga. L'iniziato impara a controllare questi spostamenti; comanda ai sogni, organizza deliri e così trasmuta se stesso e il suo destino.

Attorno a tali possibilità ruotano le conversazioni tra Carlos e i due vecchi. Fra gli esercizi che essi gli propinano, c'è quello di ravvisare gli esseri senzienti tutt'attorno non come corpi solidi nello spazio esterno, ma come gomitoli, bolle variamente modellate e tinteggiate fluttuanti in uno spazio di sogno. Leggendo, mi tornò in mente che nel tempio di Mînâkshî, a Madurai, nella punta meridionale dell'India, sono appesi i disegni delle bolle colorate che gli yoghin scorgerebbero nella loro interiorità quando vengono in contatto con la gente; le configurazioni e i colori delle bolle svelerebbero indoli nascoste e propositi segreti. Non è questo l'unico caso in cui le pratiche descritte da Castaneda fanno risovvenire altre tradizioni esoteriche, ma la vivezza spavalda e squadrata con cui egli le presenta smentisce che siano degli imprestiti: hanno l'aria di insegnamenti autoctoni.

L'apprendistato di Carlos mira a fargli ravvisare gli archetipi. Per raffigurarsi questi plessi di energia che plasmano la realtà, Carlos si allucina di proposito, allestendosi visioni di piani rotanti e trascoloranti l'uno nell'altro.

La sua penetrazione fra gli archetipi è finora avvenuta nella forma di uno scivolare nella nebbia, fra nuvole che si separano e quindi si riaccalcano e si riassorbono, stendendosi in cortine successive, infinite. Oppure egli entra in città immaginarie simili ai paesaggi urbani della pittura di Hopper; muri e muri lisci, come fondali di plastica, e pupazzi stralunati sotto il neon in bar notturni semideserti. In tali luoghi onirici può accadere che all'improvviso si mostrino scene dimenticate dell'iniziazione ricevuta: svaniscono le tensioni, cadono le censure.

Il nome «tolteco» di archetipi è «emanazioni dell'Aquila» e Aquila è chiamata la forza suprema che li emette. Quando si avvertono dietro alle vicende esteriori gli archetipi, si acquista «consapevolezza». Questa consapevolezza è il fine dell'iniziazione; essa è anche il cibo dell'Aquila. Fine ultimo dell'uomo è di acquistare consapevolezza e questa va in pasto all'Aquila che si alza ai confini del mondo. Si possono preferire termini meno mitici, e dire invece che l'assòluto ci genera come esseri relativi e, quanto più acquistiamo coscienza dell'assoluto, ci perfezioniamo, ma questa perfezione si risolve in un annientamento nell'assoluto.

Questa dottrina sarebbe l'essenza dell'insegnamento impartito da trafile di stregoneria «tolteca», che nell'anno 1723 sarebbe stato modificato da «nuovi veggenti», i quali svilupparono una speciale tecnica per reggere alla tirannide dei bianchi. Contro la tirannide, contro una delle sue infinite meschine incarnazioni, l'adepto doveva imparare a sfracellarsi, liberandosi di ogni limite umano per diventare un sobrio e libero, impeccabile guerriero capace di sognare la realtà che più gli convenisse, in grado di discernere il gioco degli archetipi.

Castaneda offre qualche bozzetto villereccio messicano su come si possano utilizzare i «piccoli tiranni» che la vita infligge, per farsi martirizzare e trasfigurare e così raggiungere quello stato supremo: «Chi non dà a se stesso nessuna importanza diventa invulnerabile. L'energia che si spreca nel dare importanza a se stessi è la massima immaginabile, l'arte di riorientarla si chiama impeccabilità».

Il settimo

Nel 1984 apparve *Fire from Within*, che parte dal tema della lotta contro i tirannelli che la vita ci infligge, da cui si può passare a capire che il mondo degli oggetti esterni non esiste, ma sussiste invece un insieme di campi d'energia facenti capo a ciò che don Juan denomina l'Aquila, designazione che Genaro peraltro respinge.

Tutto sta a saper muovere il bagliore dell'attenzione annidato nel bozzolo che costituisce l'uomo: ci si arriva meditando, fino al punto di imparare a usare il fuoco o l'acqua come mezzi di trasporto. Il fuoco assolve a questa funzione come pura fiamma, l'acqua viceversa, ad esempio, come tensione fluidica d'un torrente: si affondi nel torrente uno specchio e vi si fissi lo sguardo, emergerà una figura terrificante, un alleato nutrito di terrore.

Carlos dopo tanti volumi è ormai pronto a incontrarsi direttamente con Catalina e la confronta per un attimo, mentre entrambi hanno la forma di vermi.

Don Juan introduce infine Carlos al modello dell'uomo, modello nel quale s'imbattono i mistici chiamandolo Dio, purissima luce o persona, ma per insistere che occorre andare oltre. Tutto infatti consiste nel muovere il punto d'assemblaggio dell'uomo: il suo bagliore d'attenzione, che può allinearsi su un mondo o su un altro. Carlos ha appena messo in questi termini verbali le sue esperienze di mondi molteplici, che sente come se avesse scrollato di dosso una colpa: scopre che essenza dell'essere è la capacità di spostare quel punto per esplorare i vari mondi immaginali concepibili.

I predecessori

A questo punto è lecito prendere congedo da Castaneda. Sono sette i volumi che egli ha composto, con materiale di provenienza ignota. Via via lo schema gli si è venuto rimutando; sicuramente quando diede al primo volume il sottotitolo *A Yaqui Way of Knowledge* ignorava che la designazione etnica non avrebbe avuto nessun peso sostanziale nel corso intero dell'opera [6].

[6] La reazione d'uno Yaqui, al quale furono riferite le storie di don Juan, fu che doveva aver imparato dai Messicani (XXXIV in R. Moisés, J.H. Kelley, W.C. Holden, *The Tall Candle. The Personal Chronicle of a Yaqui Indian*, Introd. by J.H. Kelley. Lincoln 1971).

Siamo ancora al tempo di quello scherzo squisito, il commento strutturalista, simile ad una compiacenza studentesca verso una buffa storditezza professorale. Il greve servizio accademico fece scattare sull'attenti, basta esaminare la lista dei primi articolisti plaudenti.

Don Juan introduce Carlos alle droghe. Di poi ci dirà che era una via pericolosa e superflua.

In realtà queste osservazioni si situano molto aldisotto dell'opera. Essa mira a disciogliere dalla fede nella realtà, nella fasciatura aderentissima che ci stringe impedendoci di percepire soffi di realtà maggiori o comunque diverse. Don Juan insegna via via a modificare il quadro delle sensazioni, a investire la nostra fede a mano a mano secondo il puro interesse del nostro spirito conoscitivo. Immagineremo la realtà come ci conviene, se avremo di mira una crescita sciamanica. Forse soltanto Novalis nella nostra tradizione concepì, ma vagamente, senza un riscontro in fatti narrati, questo progetto di nuovi sensi e di totale autonomia. Forse lo concepì Nietzsche?

Se guardiamo indietro nella storia scopriremo come sono scarsi i predecessori di Castaneda. Viene in mente, naturalmente, Carl Gustav Jung, che negli ultimi anni si avvicinò a queste tecniche, delineando in uno dei suoi seminari l'uomo capace di esternare ogni sua parte, sì da poterla considerare fuor di sé, da poterle ordinare «Pensa!» o «Sorridi!» come un regista a una pluralità di attori. Nello stesso tempo egli cessa di essere un io che si rappresenta a se stesso, per diventare il vuoto. Così don Juan farà impersonare i poteri del *peyote* che si è diffuso per le vene.

Svolgiamo naturalmente un esercizio di proiezione, osservava Jung, ma inconsciamente, proiettando su altri i nostri tratti, associandoci a chi manifesta ciò che reprimiamo e così il vizioso si sforza di frequentare un virtuoso, il generoso un avaro, l'onesto una ladra, ciascuno di costoro si lega così a chi esegue *per lui* certe funzioni. Osserva ancora Jung che altrettanto fa il *tantrika*, ma in piena coscienza, proiettando deliberamente ciò che sa di essere, i suoi pensieri, le sue fantasie, i suoi desideri in esseri esterni che egli osserva impassibile, senza compromissione. Opera una volontaria schizofrenia, si vede agire in queste figure, ma è interiormente svuotato.

«Il lama ha una cura infinita della sua proiezione esterna, che è un'opera d'arte. Non abbiamo nulla in Occidente che possa para-

gonarsi a lui», concludeva Jung. Castaneda offrì tramite il maestro yaqui un'introduzione di schianto a quest'arte, per la prima volta, con l'intensità di una grande narrazione.

Esperienze psicologiche

L'ambiente scientifico o quasi americano negli anni '60 si era venuto accostando a questi temi. Ce ne preserva memoria un volumetto antologico di White [7]. Da esso risulta che attorno al 1968 Joe Kamiya studia nel suo laboratorio di San Francisco le variazioni di onde cerebrali che s'accompagnano alla contemplazione via via più intensa. Keith Floyd associò i ritmi di queste onde ai ritmi di proiezione delle pellicole nel cinematografo. Una pellicola sembra scorrere come lo spazio nel tempo allorché si proiettano 24 fotogrammi al secondo: il ritmo dei raggi beta del cervello. Quando si rallenti la proiezione a 8 fotogrammi al secondo, si percepisce un certo ondeggiare, e siamo al ritmo dei raggi alfa. Sui 5 fotogrammi al secondo, cioè al ritmo dei raggi theta, si cominciano a distinguere i singoli fotogrammi che sovrapponendosi creano l'illusione della continuità. Non ci sarà una somiglianza fra l'illusione cinematografica e il fluire del tempo su cui è basata la nostra idea della normale realtà? Infatti a mano a mano che si progredisca dalla meditazione profonda alla contemplazione estatica, si registra un passaggio a ritmi cerebrali sempre più lenti: dai raggi beta agli alfa, che annunciano un senso interiore di appagamento e di quiete: in questo momento la lancetta dei secondi d'un orologio sembrerà girare a una velocità più lenta della metà. Avanzando dalla meditazione alla contemplazione, si giunge a una fase quasi estatica, di intuizioni folgoranti e il ritmo sarà quello dei raggi theta: la lancetta dei secondi sembrerà ancor più lenta.

Al momento dell'estasi intollerabile appaiono i raggi theta (1,5 al secondo): la lancetta sembra procedere a sbalzi, sembra star ferma. Che cosa è avvenuto del tempo? C'è chi suggerisce: in piccolo, per poco, ciò che avverrebbe in un'aeronave più veloce della luce, il padre imbarcato su di essa tornerebbe indietro dopo qualche anno più giovane del figlio rimasto sulla Terra. Floyd nota che spesso certi atleti eccezionali provano un rallentamento del tempo, durante il quale riescono a cogliere in tutta la sua comples-

[7] J. White, *Frontiers of Consciousness*, New York 1974.

sità l'istante del gioco e a reagire con piena ponderazione. Floyd persegue anche altre deduzioni: quando gli intervalli fra le batture del ritmo temporale si diradano, che cos'è l'intervallo che affiora? Che cosa se non quel vuoto di cui hanno sempre parlato i mistici, il superamento del tempo nell'eterno?

Wilson Van Duren è uno psichiatra californiano che «parla» con le presenze che si manifestano nei deliri di schizofrenici cronici, di alcolizzati, di gente lesa nel cervello. I malati fanno da intermediari fra lui e le presenze della loro allucinazione. Ne è nata una casistica assai folta, che consente di distinguere nitidamente due tipi diversi di allucinazioni. Nel primo compaiono esseri laconici o del tutto silenziosi, che amano esprimersi per simboli, per miti e, a dirla in breve, incarnano archetipi. Questo primo tipo è raro (Van Duren dice che forma un quinto del totale). Nel secondo tipo compaiono esseri anonimi, sfuggenti, indeterminati, petulanti, stolti, iterativi, turpiloqui, dediti ai giochi di parole, incapaci di deduzioni, furbi nel cogliere le debolezze del malato, nell'ossessionarlo, nell'indurlo a compiere atti ridicoli o dannosi.

Van Duren trae molte conclusioni. Fra esse una domanda: in qual misura è giustificato dire che manca una specifica realtà a queste apparizioni? In qual misura è utile o necessario dire che esse escono dall'inconscio del malato?

Altre domande che paiono costellarsi attorno all'opera di Castaneda pone John Lilly, convertito alle nuove prospettive dal momento in cui, sperimentando con un delfino a cui aveva cacciato degli elettrodi nel cervello, s'accorse che quello gli rispondeva, capiva il «gioco» e mostrava un'intelligenza forse superiore alla sua. Probabilmente, stando ai suoi scritti, Lilly definirebbe la spiritualità come la facoltà di elargire fede, ovvero di nutrire questa o quella idea, assaporandola, provando in pieno le realtà che essa postuli, cavandone ogni beneficio, ma senza mai identificarsi, senza mai distruggere il distacco.

Il ruolo pedagogico di Castaneda

Una delle novità maggiori di Castaneda, l'arte di dirigere i sogni, giungeva dopo la traduzione dei testi tantrici sull'argomento, la vita di Naropa di Herbert Guenther o *Teachings of Tibetan Yoga* di Garma Chang (New York) del 1963, ma è a Castaneda che si deve la diffusione dei metodi in seguito sviluppati a Stanford per il

controllo onirico, i cui due ideatori, Stephen La Berge e Jayne Gackenbach, nel 1987 insistono sull'ordine che ci si deve impartire per sognare e suggeriscono sogni di volo che si possono convertire in un piroettìo vorticoso di trottola.

Ma don Juan insegna che, nella sfera dove egli conduce, ciò che s'impara dipende da perché si vuole imparare. In un certo senso tutto il suo ammaestramento è una reiterazione di *respice finem*: «definisci nitidamente il tuo scopo». Non s'accontenta di parole vaghe, esige un proposito chiarissimo, bramato particolareggiatamente. Per rifinirselo nella mente bisogna usare parole, ma anche sapere che esse sono soltanto metafore, e occorre rammentare sempre che una proposizione è vera o falsa a seconda che vero o falso sia il fine interiore cui faccia convergere. Per inculcarlo nell'alunno, don Juan usa i mezzi del maestro zen. Comincia coll'ingiungergli di «sedersi al *suo* posto». E l'alunno deve grottescamente cercarlo, il suo, inconfondibile posto. Imparerà che «sedersi al proprio posto crea una forza superiore». Don Juan raccomanda di sbandire le ambizioni, gl'interessi personali, esige una «vita austera e quieta», esclude le distrazioni, le innovazioni. Insegna anche una specie di alchimia basata sui semplici.

Ma resterà classica la sua descrizione dei nemici che si incontrano sulla «via». Primo il terrore. Tutti lo provano (ma meglio provarlo che non avere «conoscenza»). Chi vi soccomba, diverrà borioso o sbigottito. Chi lo vinca, viceversa, si ritroverà lucido: la lucidità della mente spegne la paura e dà all'uomo la conoscenza dei suoi desideri. Ma essa è il secondo nemico: abbaglia, «costringe a non dubitare mai di se stessi». Chi ad essa soggiace diviene un allegro guerriero o un pagliaccio, ma non ha più desiderio d'andare oltre. La piega chi la consideri un mero strumento. Allora si raggiunge la potenza; ma anche questa si muta in nemico e trasforma chi le ceda in un essere crudele e capriccioso. La sbaraglia chi impari che «il potere è solo un fardello sul proprio destino», che «il potere non è mai suo». Ecco infine l'uomo alla mèta; ma proprio qui l'aspetta l'ultimo nemico, il desiderio di riposo, la vecchiaia. Di là si stende il mondo della conoscenza.

L'uomo che vi giunge è incommensurabile agli esseri comuni.

Per giungere a essere quel che è, ha dovuto strapparsi di dosso se stesso. Quando si dipinge uno sciamano, in tutti i continenti, concordemente, lo si raffigura come un corpo visto ai raggi x, con

lo scheletro in evidenza, come a significare che è denudato di tutte le illusioni da cui si è ravvolti, impediti, ottenebrati.

Si osserva che dall'uomo in punto di morte la vita si congeda ripresentandosi tutta in un baleno: lo sciamano procura di ottenere in anticipo quest'esperienza liberatrice. Ma non solo dai moribondi, da tutti egli tenta di strappare ammaestramenti. Dal maniaco, che diventa così gagliardo durante le crisi, impara a imitare gli accessi. Dall'isterica, con le sue snodature e contrazioni, si mette a scuola. Presso le fiere, dalle serpi alle tigri, egli apprende a stirarsi, ad accovacciarsi, a sibilare e ruggire. Allena la sua anima, come fosse un arto, a impersonare uomini, belve, venti, cascate, tuoni, fusioni d'acidi e alcalini, costellazioni e pianeti.

Le forze che gli altri subiscono come loro dei o spiriti o istinti che si vogliano mai chiamare egli guarda risolutamente in faccia, per convocarle o congedarle. Per arrivare a tanto usa di qualunque mezzo. Si suggestiona, se gli torna comodo. Non è detto che talvolta, per mettersi più facilmente nella condizione di padrone del fuoco, non si spalmi di pomate contro le ustioni maneggiando o calpestando le braci ardenti. Stupirne è come farsi meraviglie perché un cantante gargarizza e imposta la voce, un attore ricorre a effetti di luce, un lottatore fa delle finte, un medico suggestiona il paziente. Una pia frode è un mezzo come un altro, come il digiuno, l'astinenza, la respirazione ritmica, o come le erbe allucinanti e le bevande fermentate. Scambiare per drogato o ubriaco uno sciamano che segua una tradizione dove si ricorra anche a questi ultimi due mezzi, vuol dire non comprenderlo. Questo fu palese alle generazioni successive al 1968 e credo che ciò basti a riassumere il ruolo pedagogico che ebbe l'opera.

La lotta a Castaneda

È sorprendente: tutto ciò che Castaneda aveva operato nei suoi innumerevoli lettori risultò come scancellato entro il 1980. Fu allora che uscirono *The Don Juan Papers* (Santa Barbara) di Richard De Mille. È un'enorme opera dove sono raccolti quasi tutti i commenti a Castaneda entro un proclama di dannazione dello scrittore, che li avvolge e convoglia. Anche quando di fatto essi non sono malauguranti, sono volti nella direzione generale. Anche quando appaiono di fatto ammirativi, come nel caso chicano, sembrano tendere dove tutti ovviamente sono diretti. Per il volume

intero scorre sottovoce e a tratti pronunciato con chiarezza ultimativa l'ammonimento: «Hai strappato un *Ph.d.* nel 1973 a Los Angeles. Ti sto rovesciando addosso una valanga di dannazioni: hai frodato i commissari e alla tua prima mossa ti colpiremo».

Castaneda continuò a non manifestarsi. Ma l'opera di De Mille ebbe il suo effetto, i pochi giornali che mostrarono di voler mantenersi fuori del suo influsso, cedettero dopo qualche gioco, finché sulla stampa quasi cessò ogni menzione di Castaneda che non accettasse di unire al suo nome e cognome *hoax*, sostantivo-aggettivo-verbo insieme, che significa truffa, truffatore, truffare.

Rispondere non credo che sia possibile ed è comunque imbarazzante, in tali situazioni cadono i presupposti sui quali si basa una conversazione letteraria, nulla difende dalla furia.

Scrivere su Castaneda in maniera piana e aperta è diventato impossibile anche fuori degli Stati Uniti, come dimostra il volume a più firme raccolto per Suhrkamp, a Francoforte, da Hans-Peter Duerr nel 1987, *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, dove due nuovi esecratori completano la missione per le ultime due opere, accanto alla mia isolata, malposta difesa. In questa esamino il senso di *hoax*. Non sarà ciò che opera Mark Twain nel suo postumo *The Mysterious Stranger*? È un'opera abbastanza bersagliata dai critici, ma ha potuto reggersi. In essa il diavolo confida ad un giovinetto che ha adescato e suggestionato:

> Nulla esiste, salvo te e lo spazio vuoto d'intorno. E tu non sei te stesso, non hai né corpo né sangue né ossa, sei soltanto un pensiero. Io non esisto. Sono un sogno. Il tuo.

Che cosa sarebbe uno *hoax* etnologico? Etnologia è la scienza dei popoli minori, meno degni. A popoli pari non si applica.

Per la materia di questi libri non si saprebbe mai escogitare un metodo di prova. L'indirizzo di don Juan?

Castaneda è accusato d'essersi messo al seguito delle mode, dalla droga al femminismo, come se altrettanto non fosse vero in genere degli scritti etnografici. È accusato di scrivere narrativa, come se Bandelier e Kroeber non l'avessero preceduto e Kroeber non avesse elogiato la libertà che la narrativa consente all'etnografo e il permesso di suggerire che gli offre (in *American Indian Life*, New York 1925). Una certa misura di dolo è inoltre collegata irrimediabilmente all'argomento stesso, lo sciamano per una vasta

parte inganna. I Pueblo danzano dove sono sepolte delle giare e la terra vibra possente sotto i loro calci. Dov'è la truffa? Dove non è?

Via via che leggevo le opere, i paralleli dei vari metodi suggeriti mi affioravano dalle sponde più distanti. Fin dal primo volume: in Bengala e in Afganistan ci si rotola per terra verso il proprio posto nei santuari. Si pratica uno sguardo scartato a sinistra nello yoga balinese. Esercizi con gli occhi sono fatti nell'allenamento al kathakali. L'estromissione di membra immaginarie usata da don Genaro sulla cascata si ritrova nel pugilato taoista o nell'aikido. I sogni voluti da don Juan hanno riscontri negli usi senoi in Malesia oltre che nel tantra tibetano. I Barama si fanno appendere a travi, meditano sull'acqua. Infine nel codice di origine tolteca conservato a Liverpool si ritrova la figura che Carlos compone con le streghe.

L'opera fatalmente si sottrarrà a chi non si è mai rivolte le domande su cui è fondata; a chi non si sia mai interrogato su che cosa segua alla scoperta junghiana dell'*unus mundus*; a chi non sia mai venuta notizia delle domande di Artaud nel Messico di tra le due guerre, rimarrà silenziosa.

Lo scadimento. L'ottavo volume

Senonché qualcosa si alterò in Castaneda stesso. Uscì nel 1986 a New York *The Witch's Dream* di Florinda Donner, già autrice di un mediocre ragguaglio su una donna che nel fitto della foresta venezuelana ottiene un'iniziazione tantrica indigena, della quale peraltro non ci dà ragguagli. Precedeva il modesto volume dell'86 un avallo di Castaneda. Nel 1987 Castaneda stampava *The Power of Silence*, un tentativo deprimente di illustrare il potere che può celarsi nel silenzio. Dei precedenti volumi non serba quasi niente, la stessa figura di don Juan è evocata con sforzo, costretta a riprendere dialoghi ormai perduti e lo stile non regge alle vecchie regole, non sconcerta, non antepone gli effetti alle cause. Volendo, si può riassumere in breve. Dove prima l'autore era quasi soffocato dal fitto di intuizioni, ora espande all'incredibile delle trivialità. Tutto è già nelle prime pagine, che s'interpellano su che cosa siano nagualismo, conoscenza, magia, intento, libertà totale e stregoneria e osano rispondere che sono un mistero inattingibile. Alla fine di queste vanità, si giunge alla conclusione alternativa: la stregoneria consiste nell'usare «energie disponibili ma inaccessibili» («*available but inaccessible*»). Tre pagine sono state gettate per arrivare a tanto.

Più ci si inoltra più si conferma la conclusione, fino all'ultima frase, nella quale don Juan consiglia di muovere il «punto di conversione» interiore verso il luogo della conoscenza silenziosa, aggiungendo che muoverlo è niente, se «non è un movimento sobrio e controllato. Così chiudi la porta all'autoriflessione. Sìi impeccabile e avrai l'energia di raggiungerlo».

È come se un altro essere, diverso, tenue, ignaro, tentasse di comporre un libro di Castaneda con niente che lo animi e gli detti dentro. La fascetta asserisce che le visioni di don Juan filtrate dal deserto e dalle montagne offrono un sistema etico insieme valido e trascendentale per noi tutti. Una dichiarazione che potrebbe armonizzare con qualunque testo conformista della società americana.

Castaneda e gl'Indiani

Così si estingue, al presente, la grande ispirazione di Castaneda. Resta da rilevare un suo aspetto centrale, di solito ignorato, l'interesse per il rapporto fra bianchi e indigeni, spostato a quello fra bianchi e sciamani, specie in queste righe memorabili di *Tales of Power*:

«L'uomo bianco, dal momento che ha messo piede in questa terra, ha distrutto sistematicamente non solo il tonal indiano del tempo, ma anche il tonal personale di ciascun Indio. È facile immaginare che per il povero Indio comune il regno dell'uomo bianco è stato puro inferno. Ma l'ironia è che per un altro tipo di Indio è stato invece puro paradiso».

«Di che parlate? Quale altro tipo di Indio?»

«Lo stregone. Per lo stregone la Conquista è stata una sfida di tutta una vita. Gli stregoni sono gli unici che non furono distrutti dalla Conquista, ma vi si adeguarono e, in ultima analisi, la usarono a loro vantaggio».

«Com'è possibile, don Juan? Ero convinto che gli Spagnoli non avessero lasciato pietra su pietra».

«Si può ben dire che gli Spagnoli abbiano abbattuta ogni pietra che si trovava entro i limiti del proprio tonal. Nella vita indiana però ci sono cose incomprensibili per l'uomo bianco; di queste cose non si rende neppure conto. Forse fu pura fortuna per gli stregoni, o forse fu il loro potere che li salvò. Dopo che il tonal del tempo e il tonal personale di ciascun Indio furono distrutti, gli stregoni si trovarono in possesso dell'unica cosa rimasta indisturbata, il nagual. In altre parole, il loro tonal si rifugiò nel loro nagual. Questo non sarebbe successo se gli Indios non si fossero trovati nelle condizioni di popolo vinto e tormentato. Gli uomini

del sapere di oggi sono il prodotto di tali condizioni e i perfetti conoscitori del nagual...».

Castaneda non sta facendo discorrere a vuoto, qui anzi sta introducendo a una storia nascosta che anima tutta la vicenda dei suoi romanzi oltre alla storia del Messico stesso.

Nel secolo XVI già gli autori spagnoli parlano di stregoni nagualisti, ma non attribuiscono loro importanza. Sfugge all'oppressore impegnato nella distruzione del potere azteco il suo limite, la presenza di una precedente resistenza anti-atzteca, occulta e potente, che ora si sarebbe adoprata contro lo Spagnolo invasore. I nagualisti aggregavano i loro seguaci entro un ordine astrologico complesso, praticavano il discernimento tacito dei pensieri. Diventarono noti nel secolo XVIII come «maestri delle città» e gli Spagnoli furono costretti a notarli: si attribuiva loro la capacità di tramutarsi in fiere e di conoscere a distanza gli eventi.

I nagualisti mantennero in armi il paese. Organizzarono la sommossa degli Zapotechi nel 1550, dei Maya yucatani nel 1585, di Tehuantepec nel 1661, della Città del Messico nel 1692, del Chiapas nel 1713, forse degli Yaqui nel 1742 [8].

Campeggiarono le donne che guidavano questa fermentazione costante, come Marìa Candelaria o come la maga che stava a capo degli Zapotechi e che fu descritta da Brasseur de Bourbourg.

Castaneda, che sostiene di rilevare un ramo del nagualismo riformato nel 1723, ce ne mostra tutti i tratti dall'interno. Va alla radice segreta del Messico indigeno, all'anima sistematicamente negativa e in rivolta, che usa l'occultamento da molto prima dell'arrivo dei bianchi. Chi lo precedette, come Lewis Spence,

[8] Gli Yaqui furono sospettati dai Gesuiti, i quali prevedevano che i maghi avrebbero prevalso se si fosse concessa la libertà di voto (Edward H. Spicer, *The Yaquis: A Cultural History*, Tucson 1980). La storia generale della resistenza nagualista fu trattata in Italia da Maria Savi Lopez, su «Colombo», gennaio 1927 (ma anche nel suo *Nei Regni del Sole*, Roma 1926, si legge a p. 117 che la loro setta «conservò la sua forza occulta dopo la vittoria degli Spagnoli, tenne sempre acceso nell'anima degl'Indii l'amore per la libertà, e preparò le ribellioni più violente contro gli oppressori. Le donne ebbero grande importanza in quella setta»).

Si è acquisita negli ultimi anni la conoscenza della capacità maya di contrapporsi alle scienze europee con il proprio sistema di riferimenti autoctono, con un metodo che è applicato nel Chilan Balam (Nancy M. Farriss, *Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time, and Cosmology among the Maya of Yucatàn*, in «Comparative Studies in Society and History», July 1987).

Si rinvia in genere a S. Gruzinski, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale, XVI-XVII siècles*, Paris 1985 (trad. it., Roma 1988).

autore fra le due guerre di *The Magic and Mysteries of Mexico* dove un capitolo è dedicato al nagualismo, si limitò a fornire una narrazione puramente esteriore. Vollero penetrare più a fondo forse i surrealisti nell'ultima fase del movimento, quando Breton pubblicava *Mexique*, nel 1939, e usciva, nel 1950, l'Almanacco surrealista del mezzo secolo, in buona parte in chiave messicana, culminante nel poemetto di Octavio Paz, *Farfalla d'ossidiana* sulla dea Itzapapalotl, che il surrealismo della plebe messicana aveva fuso con la Madonna di Guadalupe. Octavio Paz dedicherà parole affettuose e devote a Castaneda nell'anno stesso dell'uscita dell'opera di De Mille, il 1980 [9].

Antonin Artaud, vicino al surrealismo, fra le due guerre si era lanciato a far prediche al Messico della rivoluzione permanente e aveva tentato di immergersi fra i Tarahumara; certe sue espressioni di allora paiono precedere Castaneda, come quando accenna «agli dèi del Messico che girano sul vuoto dando una specie di modo cifrato per ritrovare le forze d'un vuoto senza il quale non c'è più realtà» (*Messages révolutionnaires*, Paris 1971, p. 44).

Tuttavia parrebbe ancor più prossimo a Castaneda D.H. Lawrence, non tanto per le sue stupende descrizioni del Nuovo Messico, che preparano alla lontana, spazzando via rigorosamente tutto ciò che a Castaneda non dovrà interessare, quanto per le sue intenzioni non pienamente attuate, appena accennate nel *Serpente piumato*, il patetico fallimento protestante britannico di gettarsi su una contrada arcaica inaccostabile, dove tuttavia troviamo tre motivi che di poi Castaneda adotterà: la ricerca del posto che ci è predestinato per sederci, l'androginìa sacrale, la percezione delle perdite di potenza magica come buchi nella persona [10].

Via via che si sviluppò l'opera di Castaneda, affiorarono aspetti nuovi del Messico indigeno e magico e l'opera stessa può essere talvolta alla radice del loro affiorare.

Marìa Sabina

Già s'era palesata la sciamana mazateca Marìa Sabina. Nello Stato messicano di Oaxaca vivono i Mazatechi. Qualche secolo fa

[9] O. Paz, *In mediaciones*, Messico 1980.

[10] In E. Zolla, *L'esotismo nelle letterature moderne*, Napoli 1987, sono citate (p. 29) da *The Plumed Serpent*, London 1955 (1926): la ricerca del posto (p. 197), la ricerca dell'androginia («He would see her as the balance of him, and the correspondence on the

furono, col ferro e col fuoco, battezzati. Raccontano le cronache della conquista che per togliere nerbo alla resistenza indigena bastava individuare e spegnere le vecchierelle esperte di canti e tradizione; contro d'esse fu scatenata la caccia. Fu installata in seguito anche l'Inquisizione. Della conoscenza religiosa mazateca sopravvisse soltanto ciò che s'imbastardì.

In piena regione mazateca nasce, nel 1874, a Huautla, Marìa Sabina.

La sua vita è del tutto comune. Cresce in una capanna di fango, di suo ha la stuoia per dormire. Impara a sopportare la fame, a non lesinare la fatica nei campi e nell'allevamento domestico dei bachi da seta. Appena donna, un ragazzo la sposa, ma le muore pochi anni dopo. Deve allevare da sola i figli, che morranno quasi tutti ammazzati. Per farcela, ella impara a commerciare vendendo e rivendendo di villaggio in villaggio.

La madre la convince a risposarsi. Il secondo marito è un ubriacone. Anche lui, come il primo, ogni tanto porta a vivere in casa le donne che incontra. Anche lui, come il primo, muore. Lo ammazzano i figli d'una delle sue amanti.

Marìa Sabina apre allora una botteguccia a fianco della capanna, si iscrive alla confraternita del Sacro Cuore: un'esistenza finalmente tranquilla, in attesa della vecchiaia. Come può essere tranquilla da quelle parti: un avventore ubriaco le spara alle natiche, chissà chi le dà fuoco alla capanna.

All'apparenza la sua vita, quale di norma poteva apparire, era tutta qui. Ma dietro le apparenze della realtà esteriore ella ha conosciuto l'ineffabile, quasi quasi come una delle sue antenate alle quali i conquistatori davano la caccia.

Tutto incominciò che aveva sei o sette anni. Lo zio era malato e per guarirlo si era convocato un sapiente, il quale giunse recando in mano un involto di foglie di platano. «Nessuno ci deve guardare dentro! Un'occhiata curiosa me lo scombinerebbe!» egli intimò. L'occhio infantile non se ne torse più via.

Quando il sapiente con lievi dita scostò le foglie di platano, apparvero dei funghi.

La sera il sapiente tenne la veglia per il malato. Parlò agli invisibili signori delle montagne e delle sorgive, come fossero lì

other side of heaven», p. 387), la percezione delle perdite di potenziale magico come buchi nell'individuo (p. 405).

davanti a lui. Distribuì al malato e agli altri presenti i funghi, una coppia a ciascuno, uomo e donna fungo. Spense i lumi, e in un'altra lingua egli intonò un canto in cui emergevano nomi di stelle e di animali. Riaccese una candela, la piantò al centro della stanza, le danzò intorno. Raccontò dei gran personaggi, degli animali che ravvisava, bruciò incensi, fece strofinature di tabacco all'avambraccio del malato. Il quale, l'indomani, era sano.

Qualche giorno dopo Marìa Sabina e la sorella badavano alle galline non lontano da casa, quando s'accorsero che erano spuntati proprio lì dei funghi come quelli del sapiente. La mano di Marìa Sabina si mosse a coglierli, delicatamente, e sulle labbra le affiorò: «Se vi mangio, mi farete cantar bene». Dapprima le sorelline si sentirono come ubriache e piansero, poi furono travolte dalla gioia. Avvertivano d'intorno delle presenze, alle quali parlavano ardite e trasognate.

Da allora i genitori le sorpresero spesso sdraiate nei prati, e le riportavano a casa in braccio, che piangevano, ridevano e cantavano. Guai a rimproverarle; a farlo, potevano impazzire.

Così Marìa Sabina imparò che i funghi erano «bambini santi», «piccoletti che zampillano», «sangue di Cristo», «carne degli dei». Possono mangiarli soltanto i puri. Prima bisognerebbe fare un bagno, battesimale. Guardarsi da ogni contatto con cadaveri. Quattro giorni prima e dopo averli mangiati, occorre rimanere casti. C'è pericolo di impazzire.

Un giorno s'ammalò la sorella, Marìa Sabina mangiò trenta funghi e le presenze le insegnarono a imporre le mani per guarire. Quindi le apparvero gli dei, che l'invitarono al loro banchetto, dove le rivelarono il Libro e la Lingua sacra terapeutica. Allora imparò a fumigare d'incenso «i piccoli santi», a disporre fiori all'intorno, alla maniera degli antichi Mazatechi. Prima di mangiare «i bambini», parlava loro a lungo, li pregava. E venne un dì, sul destriero bianco come la schiuma, il Signore della Montagna, che sotto il sombrero bianco non ha faccia. È lui che cura ed esorcizza. Poi venne l'Uomo Verde, il cespuglio dei mille fiori. Si profilò su un fondo cremisi, che dopo un poco lo riassorbì. Alla sua presenza Marìa Sabina s'imperlò d'un freschissimo sudore, pianse e le lacrime le cadevano tintinnando per terra come perline. Infine ella fischiò, battè le mani, vorticò in una danza. Era adesso la somma Pagliaccia, la Pagliaccia Padrona. Sprofondò in un sonno che era un dondolìo su un'amaca tesa tra due picchi

sopra le terre degli uomini. Al ritorno laggiù, sulla terra, trovò guarita la sorella.

Aveva finalmente raggiunto lo stato che paiono toccare taluni Mazatechi, quali li descrisse Henry Munn, in *The Mushrooms of Language* (comparso in M.J. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, New York 1973).

Molti arrivarono in seguito a implorarle una veglia. Un giorno venne a chiedergliela un bianco. Lo raccomandava il sindaco. Fu nel 1955. Egli la fotografò, ne registrò i canti. Da quel giorno ella sentì declinare il suo potere.

Si chiamava Gordon Wasson. Un banchiere americano, che aveva dedicato la sua vita più vera a studiare i funghi inebrianti. Si era avvalso dei migliori micologi per comprovare le scoperte fatte: che Dioniso era un fungo allucinante, che Trittolemo era l'ergotina. Gli si erano spiegati i misteri del *soma* vedico e dei misteri di Eleusi. Il tirso altro non era stato che un astuccio per la raccolta di erbe e funghi. Le mènadi, che si diceva straziassero e mangiassero fantolini, cerbiatti e capretti, ingerivano in realtà dei funghi. Gli alberi della vita che compaiono ininterrottamente dai sigilli protostorici a certi affreschi romanici francesi sono in realtà dei funghi. L'enorme documentazione fu pubblicata nel 1957 a New York.

Il titolo era *Mushrooms, Russia and History* e recava accanto alla firma di Wasson quella della moglie, Valentina Pavlovna che sarebbe morta nel 1958.

Nel pieno della loro opera i Wasson ebbero notizia di Marìa Sabina: c'era chi praticava i culti da loro riscoperti sui testi e nelle consuetudini russe. Si precipitarono a Huautla.

Ormai i libri di Wasson erano parecchi; con Roger Heim, aveva scritto *Les champignons hallucinogènes du Méxique*, uscito nel 1958 a Parigi e nello stesso anno aveva stampato *The Divine Mushroom* nelle «Proceedings of the American Philosophical Society». Dovevano seguire nel 1968 *Soma, Divine Mushroom of Immortality* a New York, *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, con A. Hofmann e C. Ruck, New York 1978, per finire con *Mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*, 1980 e con *Persephone's Quest: Entheogens and the Origin of Religion*, New Haven, 1986. Ma lungo tutto questo periodo Marìa Sabina fu il perno degli interessi e dell'ammirazione di Wasson. Il 12 luglio 1958 ella aveva celebrato la veglia che doveva essere registrata fedelmente e trascritta e infine stampata a New York nel 1974 a firma di Wasson,

George e Florence Cowan, W. Rhodes: *Marìa Sabina and Her Velada*. Possiamo così assistere da presso a come gli appelli di Marìa Sabina s'incalzino e crescano via via raggiungendo toni sempre più alti e canonici. Al culmine di questa rapita autopresentazione, ella grida: «Donna di tredici calzoni. Donna di tredici camicie». 13 è il numero dei turbini celesti, dei monti, dei buffoni primordiali. Ella griderà di essere «Donna della Croce del Sud», dopo essersi trasformata a mano a mano in opossum, in aquila, in lupa, in santo e santa nel contempo, in radice smunta e polposa nel contempo, in begonia, in luce, in turbine, in orologio cosmico. Avendo ingerito i funghi santi, ella entra nel mondo invisibile dove Dio sta coi morti e coi santi, dove tutto è già avvenuto, poiché nell'immenso orologio che include il mondo, ogni notizia è nota. Su questi temi il 25 novembre 1971 Alberto Ongaro pubblicava una sua intervista a Marìa sull'«Europeo».

Wasson morì a 88 anni nel 1986, poco tempo dopo Marìa Sabina.

Egli aveva tentato di stabilire uno dei suoi contatti strategici con appassionati di erbe e funghi anche con Castaneda. Ma le risposte vaghe e distratte di Castaneda alle sue lettere lo esasperarono e lo mossero a troncare stizzito il rapporto; negò che i funghi si potessero preparare come Castaneda aveva descritto. Fra il mondo mazateco aperto da Marìa Sabina e quello di Castaneda non ci furono nessi. Nel romanzo castanediano i Mazatechi incontrati da don Genaro in realtà non esistono.

Gli Huicholes

Un altro lembo minuto del Messico era frattanto entrato in gioco e vi si accenna nell'opera di Castaneda, la terra degli Huicholes nello Stato di Jalisco. Ne parlò già nel 1898 il norvegese Carl Lumholz [11], che a gran fatica era riuscito a ottenere una certa entratura con la minima tribù di lingua utoatzteca che passava gran parte dell'anno a implorare la pioggia. Come i Tarahumara, anche gli Huicholes ingaggiavano lunghi pellegrinaggi di settembre per raccogliere *peyotl* intorno a San Luìs de Potosì, fermandosi via via nei luoghi degli dei. Erano dipinti di giallo a denotare il fuoco che

[11] Carl Lumholz, in «Bulletin of the American Museum of Natural History», vol. x, 1898. In seguito: *Symbolism of the Huychol Indians*, New York 1900 e *Unknown Mexico*, New York 1902.

li reggeva e ornati di una pittura identica alle figure che compaiono nelle incisioni delle caverne.

Ne riferì nel 1967 e poi nel 1974 Peter Furst [12]. *Peyote*, annota Furst, è il Fratello Cervo che mette in rapporto con i morti: ingerendolo e contemplando una fiamma affiorano cinque strati di colore, con una vivacità altrimenti ignota. Questo per chiunque ingerisca, ma lo sciamano va oltre, venera quel fuoco e vi coglie colui che guida il pellegrinaggio, Tatewari.

La complessa geografia immaginale che i canti predispongono per il pellegrinaggio fu precisata di poi da Barbara Myerhoff, che lo descrisse come di api riunite o come di aquile impetuose che si precipitano a comunicare con gli dèi e coi morti. Fu lei a narrare i giochi d'equilibrio dello sciamano huichole sopra cascate, alla maniera di Don Genaro [13].

Ma presso gli Huicholes tutto sta oramai crollando, muoiono gli sciamani più eruditi senza trovare a chi trasmettere le loro conoscenze, lo Stato messicano ha sgretolato il loro ordine civile, sul quale pesano ora alcuni Americani mossi dalle più disastrose, fervide intenzioni. Fra loro il giovane Adams, che ebbe da un maestro di yoga il soprannome Prem Dass e che nel 1971-77 calò sugli Huicholes, vi si sposò con un'indigena e vi trovò «l'esatto corrispettivo di don Juan», il vecchissimo Matzuwa, portato di poi in California [14]. Ebbe modo di convertire alla sua specie composita e bizzarramente superstiziosa di sciamanesimo Joan Halifax, compilatrice d'una antologia di testimonianze sciamaniche a partire dai classici siberiani fino alle proprie confessioni e a quelle di Prem Dass, alle quali è infine appesa una cicalata sul mare di California opera di Matzuwa [15].

[12] Peter T. Furst, ed. *The Flesh of the Gods*, New York 1972 e *The Roots and Continuities of Shamanism*, in «Artscanada», 184-187, Dec. 1973 - Jan. 1974, dove analizza le funzioni magiche dell'arco.

[13] Barbara C. Myerhoff, *Peyote Hunt*, Ithaca, N.Y. 1974.

[14] *Initiation by a Huichol Shaman* di Prem Dass, in *Art of the Huichol Indians*, The Fine Arts Museum of San Francisco, New York 1978 a cura K. Berrin. Queste esperienze con Matzuwa sono compendiate alla perfezione nell'episodio narrato da Stanley Krippner a p. 106 di Gary Doore, *Shaman's Path* (Boston 1988): si organizza un incontro con Matzuwa in California, ma al culmine egli annuncia che deve correre da una sua compaesana malata. Non ci sono voli e per l'indomani è annunciata una sua sessione, ma Matzuwa sospira, dichiara di non essere capito e si siede con la faccia al muro per un'ora, dopo di che si alza allegrissimo, dicendo di aver prestato l'aiuto necessario. Krippner commenta: «Capii che ero stato presente al volo magico o esperienza extracorporale d'uno sciamano».

[15] *The Singing Earth. A Look at Shamanism*, in «Yoga Journal», September-October,

Seguirono alcuni libri in spagnolo e, in tedesco, *Bei Shamanen* di Prem Lelia de Haan (Berlino 1987), una misera storia nella quale è richiamato Castaneda. Vi campeggia comunque la fredda ostilità huichole verso ogni straniero, mentre le nuove società, *Dance of the Deer Foundation, Four Winds Circle*, chiamano a fare scorribande tra di loro: *Visit the Huichols with Prem Dass. Monthly one-week trips* [16].

I Lacandoni e i Maya del Guatemala

Resta infine l'ultimo angolo meridionale del Messico torrido e umido, dove i Lacandoni hanno attratto Robert D. Bruce, nato in Oklahoma nel 1934, residente ormai a Città del Messico. Egli s'impadronì della loro lingua e approfondì il loro simbolismo onirico, giungendo infine a scrivere, in collaborazione con il giornalista Victor Perera di San Francisco, *The Last Lords of Palenque* (Boston 1982). Riporta la scarsa tribù d'oggi alle sue origini in Palenque, ne delinea l'attuale sopravvivenza nella foresta dei mogani e, dice la fascetta, individua nel loro capo un nuovo don Juan, che si chiama Chan k'in.

Bruce coglie la sensibilità linguistica lacandone, per cui nelle cerimonie la parola *k'ulel* (vortice o ragno mostruoso) può serbare tutti i suoi significati come una gemma dai molti volti. In genere le loro cerimonie portano a sentire l'unità degli enti: nella terza creazione del mondo il dio bruciò gli occhi degli uomini, impedendo che vedessero i cieli e gli dei che in cielo si abbracciano amorosamente, ma le cerimonie consentono di tornare all'arcaica visione. Quando Chan k'in ritrova il suo ritmo, il suo corpo ne vibra e mostra l'intreccio fitto di ogni fibra del cosmo con ogni altra fibra, di ciascuna stretta del bosco con una stella del cielo. Il volume, che culmina in una visita a Palenque guidati da Chan k'in, è però composto da un arruffio irredimibile di episodi che non riescono a fondersi e l'accostamento di Chan k'in a don Juan resta fatuo.

Nel 1982 apparve anche lo studio di Barbara Tedlock su Momostenango in Guatemala, abitato dai Quiché Maya (*Time and*

1983, n. 52, pp. 18-25. Joan Halifax, *Shamanic Voices. A Survey of Visionary Narratives*, New York 1979.

[16] In «Shaman's Drum», Fall 1986, n. 6.

the Highland Maya, Albuquerque). Vi abbondano gli iniziati all'uso del calendario, consultato durante sessioni divinatorie con cristalli e semi, quale sistema generale e ordinatore di 260 giorni, specie in rapporto ai sogni. Ma anche il sangue parla, con salti eloquenti, che lo sciamano impara a interpretare. Questi vari sistemi di attenzione al destino differenziano in modo radicale chi li pratica.

L'America meridionale

La tendenza castanediana doveva sospingersi anche fra le tribù dell'America meridionale, quando un tecnico di risorse forestali, nato nel Colorado nel 1913, F. Bruce Lamb narrò con Manuel Còrdova-Rìos *Wizard of the Upper Amazon. The Story of Manuel Còrdova-Rìos* (Boston 1974). Un ragazzino tagliatore di caucciù, Còrdova Rìos, è catturato da una tribù peruviana, gli Amahuaca. Lo iniziano, gli danno l'ayahuasca e lentamente egli impara la loro lingua. Appaiono le fiere totemiche e i fantasmi della foresta, la sensibilità del giovane si affina, riconosce al guado l'orma a tre dita del tapiro, ode i tucani che mangiano in cima agli alberi sperdendo i frutticini, distingue l'odore muschiato e pungente dei porci selvaggi, il fetore dei serpenti. Impara perfino a stendere un lieve profumo violetto, una telaragna sulle cose, a ravvisare le volontà animali maggiori e, accrescendo le dosi di ayahuasca, le lucciole notturne diventano come lampade. Quando ha imparato a modellare le visioni del suo gruppo cantando, succede al vecchio capo. Verrà ora finalmente il giorno in cui si butterà alla fuga, tornando fra i bianchi. Restano vari dubbi sulla consistenza della vicenda, nonostante le cure stilistiche abbondanti e piacevoli. Li conferma *Rio Tigre and Beyond* (Berkeley 1985) sulle vicende ulteriori di Còrdova.

Il condottiero dell'estensione all'America meridionale risultò infine un antropologo che aveva lavorato a Los Angeles con Castaneda negli anni '60, Michael J. Harner. Narrerà[17] d'aver consigliato a Castaneda di indagare presso don Juan sull'uso che facesse, alla maniera yaqui, della datura. Nel 1972 uscì il suo *The Jìvaro: People of the Secret Waterfalls* e nel 1982 *The Way of the Shaman* (New York), dove arriva al sodo dando gl'indirizzi per procurarsi tamburi, maracas e far da sé: diventare sciamani.

[17] M.J. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, New York 1973, p. 140.

Offre le sue credenziali: fu tra gli Jivaros e i Conibo in Amazzonia, dal 1956 al 1973. Assaggiò l'ayahuasca, l'allucinogeno locale e si sentì morire. Fu preso in custodia da pterodattili i quali gli mostrarono come avessero creato la terra e gli insegnarono a scorgere i draghi all'opera entro ogni essere vivente. Se applico la tecnica dell'analisi formale al racconto, debbo classificarlo purtroppo con certa fantascienza spagnola che piazza i suoi prodotti sul mercato inglese e americano. Harner assaggiò anche il tè jivaro: la «guayusa», e i corpi umani gli apparvero di vetro. Imparò così a curare i mali, che ormai poteva vedere in trasparenza, sparando certe frecce nella loro direzione.

Da tutte queste esperienze, Harner ricava un metodo per tutti. Il primo passo da compiere è immaginare di calarsi nella terra attraverso una caverna montana o una «rupe scissa» o un albero cavo o una fonte o una palude o un cunicolo di roditore. Per accendersi la fantasia, si metta il nastro magnetico con registrazioni di canti sciamantici, se non si sa rullare da sé o non si ha un assistente tamburino. Dopo essere penetrati nella via stretta, ci sarà da immaginare una terra nuova e un cielo nuovo, stando alle istruzioni che il libro fornisce. Si può anche operare con più persone, allucinandosi in compagnia a vogare su una «piroga degli spiriti».

Secondo esercizio: identificarsi con la propria bestia custode ovvero totem. Qui serve agitare il sonaglio o le maracas nelle varie direzioni dello spazio, quindi danzare imitando l'animale a ritmo crescente. Una volta che si sia ottenuta la presenza costante del custode e si sappia farsene possedere, metà dell'opera è compiuta. Il libro fornisce tutti i sussidi visivi necessari, offre un corredo di canzoni e lancia l'allievo infine nella carriera di guaritore e veggente.

Tentativi minori

In maniera se possibile ancor più dissoluta procedette Andrews Lynn, che comparve nel 1985 presso Harper & Row. Californiana, s'inventa fra i Cree del Canadà due corrispettivi femminili di don Juan e Genaro, Agnes e Ruby, che l'aiutano a capire la sua visione della farfalla-giaguaro dove incontra la sua ombra, la femmina demente. La terapia dell'immaginario largita dalle sciamane cree

precipita in lei un ricordo: un onirico viaggio nello Yucatàn, dove una sciamana maya e il suo stregone la iniziano al mistero delle Quattro Madri e l'introducono alla valle della spirale sacra. Per completare l'eco fedele di Castaneda, la Lynn inscena per ultimo una confraternita sciamanica che combatte il mago maligno, eco del Saruman di Tolkien, Cane Rosso, al quale è infine strappata la maschera che egli aveva rubato a Donna-Giaguaro.

L'aveva preceduta Stephen Larsen con *The Shaman's Doorway* (New York 1976) descrivendo un'iniziazione banale, basata su ingestioni di amanita muscaria, fra i Dogrib del nord canadese. Egli fu adottato nel mondo di guide sciamaniche intorno a Joan Halifax e vi si ambientò alla perfezione.

2. LA RUPE SACRA

La montagna ed Evans-Wentz

La rivelazione divina quasi sempre è legata a un'altura che fa da ombelico alla terra. Già Alce Nero insistette su Horney Peak, che tuttavia, egli rammentò, si trova dovunque un cuore ne abbia bisogno. Gli Apaches attribuivano agli spiriti della montagna, ai Ganh, l'attributo di una vita esemplare e li chiamavano in esistenza impersonandoli, per aiutare le guarigioni sciamaniche più ardue, secondo narra James L. Haley (in *Apaches: A History and Culture Portrait*, New York 1981, p. 74). In *God is Red* (New York 1973) Vine Deloria jr. ricorda la centralità d'una montagna per tante tribù, oltre a Taos, Cochiti, gli Hopi, i Navajo. Nixon provvide a restituire nel 1972 Mount Adams agli Yaquima. Ma il primo a intuire in pieno la centralità della montagna fu Walter Yeeling Evans-Wentz.

Nato nel 1878 a Trenton, nel New Jersey, Evans-Wentz s'era di poi trasferito a studiare a Stanford, dove due conferenze di gente esterna all'Università esercitarono su di lui un influsso decisivo, una di William James, l'altra di W.B. Yeats. Evans andò in seguito a studiare in Gran Bretagna, a Oxford, e a Oxford come a Rennes ottenne la *Ph.d.* con uno studio sulla sopravvivente credenza alle fate in terra celtica. Cominciò quindi un vagabondaggio in Asia che gli consumò felicemente la vita. Frutto delle sue ricerche furono le versioni dei classici maggiori della letteratura tibetana, il *Libro dei*

morti e *Milarepa*, che egli mise a nostra disposizione traducendoli in compagnia d'un lama durante un vasto periodo ai piedi dell'Himalaya. Così la sua vita pareva suggellata. Alla vigilia della seconda guerra mondiale, avendo appurato ciò che si stava preparando, volle tornare subito negli Stati Uniti. S'insediò in California, dove portò a termine per il 1954 l'ultimo volume della serie tibetana, ma già allora era impegnato a immergersi nel mondo religioso indigeno. Aveva intuito a quale punto coincidano le tematiche tibetane e americane, perfino la reincarnazione figura in entrambi i sistemi. L'America lo distrasse al punto che non poté tornare, come si era proposto, ad Almora in India. Sappiamo che per sei mesi fu nel Messico. Nel 1965 moriva.

Fin dal 1947 era entrato in contatto per lettera con Frank Waters, anche lui persuaso dell'identità sostanziale dei sistemi americano e tibetano. I due s'incontrarono e ci resta la descrizione di Waters. Taciturno e cordiale, Evans porta sul monte che a quel momento più lo impegnava, il Cuchama. Oltre a frugarlo con attenzione, stava scrivendo un libro sulle montagne sacre che aveva conosciuto e ne venne a capo nel 1963. Intendeva portarselo in Inghilterra per farlo stampare, ma morì prima e ci vollero vent'anni perché Waters riuscisse a farlo pubblicare nel 1981 da Swallow Press a Chicago: *Cuchama and Sacred Mountains*, a cura di F. Waters e di C.L. Adams.

L'opera prende l'avvio studiando a fondo il Cuchama. Mite, protetto dal fulmine, è sacro alla tribù Yuma, forma il punto di riferimento centrale del suo mandala sacro. Esso cova un vario vasellame e punte di freccia, ma chi lo accosti al modo dovuto, Evans garantisce, giunge tramite suo alla stessa fonte che ci attende aldilà della morte, all'Informe e all'Increato primordiali. I giovani Yuma venivano in pellegrinaggio per queste falde a meditare e quando ne tornavano si ritenevano promossi alla vera vita. Evitavano di poi la carne, se possibile, sapevano ormai che guidando i sogni ci si istrada nella giusta direzione.

Nei capitoli successivi Evans ci porta a visitare i vari monti che durante la vita ha toccato. In Cina Omei, dedicato al fuoco, che annoverava settanta monasteri votati al Bodhisattva; Wu-tai, dedicato all'aria e viceversa abitato da Manjushri. In Giappone il Fuji si accompagna allo Huei, sede della setta Tendai e al Koga, sede dello Shingon.

La meditazione indù ha prescelto varie montagne, ma la princi-

pale è Kailas o Meru, che regge e connette gli strati della soprannaturalità «come i vari centri della coscienza sono retti e collegati fra loro dalla spina dorsale, donde si diramano come fioriture di loto». Kailas è il trono di Sciva, il mandala di Buddha.

Già aveva illustrato l'argomento Bhagawan Sri Hamsa in *Holy Mountain*, che Yeats aveva prefato nel 1934 a Londra. Ma quale non è la ricchezza di vette sacrali in America! Dal Chimborazo ecuadoriano si sale al Papocatepetl messicano e su nell'America settentrionale tante montagne aspettano di essere liberate e fatte riemergere. Occorre ridare gli antichi nomi sacri a Rainer, nel Washington, che va chiamato Tacoma, al McKinley in Alaska, che va chiamato Denali.

Le tribù americane hanno mantenuto in vita la devozione alpestre; Evans conosce e descrive i Navajo e ne tratteggia i culti (le arti di mantenere e restaurare i giusti rapporti fra le cose animate e disanimate, egli precisa). Evans sottolinea la portata dell'adorazione ossessiva del sole, che porta a percepire l'essenza d'ogni cosa nella sua rata vibratoria specifica.

Le tribù californiane inviano i giovani sui monti dopo che essi si sono astenuti dalle carni, dopo che si sono strofinati con una «chiara roccia» che ne liscia la pelle.

Il libro si chiude accennando ad alcuni Bianchi che sentirono il richiamo dei culti americani, includendo il mormone Joseph Smith, Phineas P. Quinby e Mary Baker Eddy oltre al De Palm, venuto dalla Germania in America nel 1862. Qui Evans mostra la sua solidarietà con le dottrine della Società Teosofica.

Studi cheyenne

Fra gli Cheyenne la montagna ha un'importanza che tardò a svelarsi agli studiosi della tribù; la fece nota l'opera di Padre Peter John Powell, che contemplò la cima solitaria sulle praterie e descrisse i devoti che vi ascoltavano i venti provenienti dalle quattro direzioni e vi si dipingevano per seguire la via del sole traendo forza dalle pipe, in attesa che dopo tre giorni di tormento apparissero gli esseri supremi [18]. Ci volle parecchio tempo, giusto questo ventennio, perché la sostanza della Montagna cheyenne

[18] Father Peter John Powell, *People of the Sacred Mountain*, San Francisco 1981. Nelle opere di E. Adams Hoebel la montagna è assente (*The Cheyennes*, New York 1960).

trasparisse con la chiarezza debita. Fu in particolare illustrata dal tedesco Hans-Peter Duerr sulla scorta delle descrizioni di Powell e di A. Marriott - C.K. Rachlin (*Dance Around the Sun: The Life of Mary Little Bear Inkanish*, New York 1977).

Narra una leggenda cheyenne che venne la siccità e la prateria fu ridotta a un tavoliere di polvere, i bisonti scomparvero all'orizzonte. Uno sciamano rapì allora una donna e con lei si mise in marcia verso il nord. Erano giorni e giorni che camminavano, quando la donna domandò: «Perché non fai l'amore con me?», ed egli rispose: «Gli spiriti vogliono che tu sia presente quando impartiranno la danza che dovrà ridar vigore alla terra tramite una donna. Dopo ti farò mia».

Giunsero alla Montagna Sacra, entrarono in una caverna. Ammantellato in una pelliccia di bisonte li aspettava il Sommo Spirito, il quale regalò allo sciamano una cocolla di bisonte dal cui cappuccio pendevano due corna, che al momento di eseguire i riti si sarebbero innalzate. Con la donna il Sommo Spirito fece l'amore e subito riverdeggiò la prateria, posarono uova uccelli e pesci, echeggiò il rimbombo dei bisonti che tornavano al galoppo.

Ogni anno gli Cheyenne, alla Danza del Sole, alzano la tenda che rappresenta la Montagna e la Caverna e, in figura del Sommo Spirito, il sacerdote del Sole, avvolto in una pelle di bisonte, tracciati certi segni sulla donna consacrata che giace supina a occhi chiusi, la possiede.

Lo stesso archetipo della donna vaso di benedizione, tramite di salute, affiora nella consuetudine dei Mandan, una tribù affine agli Cheyenne, in cui le mogli dei guerrieri «andavano coi bisonti», cioè si offrivano agli uomini psichicamente più intensi della tribù, per trasmetterne l'aura ai mariti.

Per il secondo archetipo unica e suprema fonte della feracità è la Signora degli animali (specie dei bisonti) e delle piante (specie del granoturco). Gli sciamani cheyenne vanno in pellegrinaggio a cercarla, e ne godono i favori sotto una cascata o dentro una grotta. Essa appàre a loro come una Donna Bisonte, mentre per molti altri popoli è una Cerva.

Nel quadro del terzo archetipo la Signora offre una sua figliola o ancella allo sciamano e puntualmente troviamo una leggenda cheyenne di sciamani pellegrini, che ci riporta, dopo la solita lunga

marcia, ai piedi della Montagna, alla Caverna dove la Donna Bisonte convive con Coyote il briccone; i due concedono allo sciamano fortunato una Fanciulla dai capelli d'oro, a patto che non la faccia soffrire lasciandole vedere lo strazio dei bisonti feriti durante le cacce.

Questa disdetta è però fatale, e lo sciamano perde la soave compagna.

La Caverna nella quale, in tutt'e tre gli archetipi, avviene l'incontro con la Signora, è l'utero del cosmo. Se ne deduce il significato dalle caverne preistoriche: sono spalmate d'ocra rossa perché l'utero cosmico è imporporato di sangue; la ornano le figure degli animali che la Signora genera e rigenera in risposta all'amore dello sciamano.

Spesso questi animali appaiono trafitti da lance o dardi, ma le loro sono ferite d'amore. La fede che la preda di caccia fosse un'offerta amorosa, un sacrificio volontario, permetteva ai fanatici adoratori della vita di cacciare e di uccidere.

Scott Momaday

Terza altura, s'innalza Rainy Mountain, un colle kiowa cui Scott Momaday dedicò un volume (Albuquerque 1969; New York 1974). Lo contempla, lo circonda, ammassa bozzettini sontuosi e trasognati che isolano piccoli eventi della campagna circostante, ma sempre stando in vista di quella forma lieve. Narra la storia del popolo kiowa, ora disperso e frantumato: venne da terre del Nord quando la fame cominciò a far piangere i bambini, allora un uomo si mise in marcia digiuno per quattro dì e infine udì domandare: «Perché mi segui? Che cosa vuoi?»; la figura che lo sovrastava era avvolta in un piumaggio bianco sopra piedi di cervo e aggiunse: «Portami con te e ti dirò che cosa vuoi». Era il dio Tai me e fu fedele alle sue promesse, condusse nelle vastissime pianure, guidò nell'Oklahoma, a Rainy Mountain.

Dai Crow i Kiowa impararono la danza del sole, ma venne il giorno in cui sparirono i bisonti: «un deicidio».

Rimangono ora alcune solitarie, altere figure coi loro ricordi e soprattutto il fatto di poter camminare sotto Rainy Mountain nella grande calura estiva quando il fogliame è come fosse per sparire in un incendio e le tartarughe si strascinano sul suolo rosso e «tutto è isolato come all'inizio del tempo».

Più che in *The Way to Rainy Mountain*, Momaday forse riuscì a far sentire il fremere della vita intorno a Rainy Mountain in *The Names* (New York 1976). Ma questo volume soprattutto fruga inquieto tra quelle realtà inesauribili e insidiose che sono i «nomi» delle cose. Fruga la realtà misteriosa che sono i tramonti, i quali ad un bambino offrono meraviglie, anche se tacciono con chi è stato deluso. Momaday cita tre versi di J.V. Cunningham: «da quasi nulla a quasi tutto fuggo, e quasi mi ha quasi confuso; zero è il mio limite, e l'infinito»:

From almost nought to almost all I flee,
And almost has almost confounded me;
Zero my limit, and infinity.

Perciò egli cerca di cogliere il significato del colle, della «far crest roving upon eternity», lontana cresta errante sull'eterno.

L.M. Silko

Un quarto monte si erse a reggere *Ceremony* di Leslie Marmion Silko. Nata ad Albuquerque nel 1948, si stabilì prima a Laguna, dove avvengono i suoi racconti. Finì col trasferirsi, col marito, in Alaska.

Con *Ceremony* affronta un compito enorme: dimostrare che si devono trovare altre forme di incantamento per staccarsi da un mondo di cui la magia nera ha sconvolto ogni aspetto. Essa emana dai bianchi, ma non va identificata con loro.

Ts'itsi'nako la Donna Ragno pensa una storia e Silko la narra. Ts'itsi'nako pensa e ciò che pensa avviene; sta seduta nella sua stanza e pensa. Le sue storie sono ciò che noi si ha per combattere le malattie e la morte, il nemico bianco perciò le ha volute confondere e far dimenticare, ma quando nonostante tutto esistono, stanno dentro al più intimo di noi. Come questa, di Tayo. Lo incontriamo che vaneggia, preda di rimembranze di guerra e di follìe d'oltremare, vittima dell'orrida compagnia di altri reduci sempre ubriachi. Vorrebbe liberarsi dei nodi di ricordi, anela a sensazioni fresche e pure: ad un cervo sul monte. L'immagine, la metafora non rimane inerte, ma si dipana lungo l'intera trama, la regge, diventa via via successive uccisioni rituali di cervi, fra esse quella che si celebrerà sul monte che fa da centro alla vicenda avrà un valore redentore.

Prima deve svolgersi la cerimonia. È la vecchia nonna che osa interpellare a pro di Tayo il maestro dei riti, benché Tayo sia un mezzosangue. Il maestro viene, ma usa un vecchio dialetto e deve spiegare minutamente ogni frase: non ce la fa. Non resta che andare da uno sciamano mezzo sangue anche lui, che abita a Gallup, vicino a dove gl'Indiani si riuniscono una volta all'anno per esibirsi. Alla periferia di Gallup, nell'immondizia che si assiepa contro la strada ferrata, dove un tempo si innalzava la bella collina navajo, dimora, in una capanna circolare profumata di odori tradizionali, di erbe, di tè, e opera in compagnia d'un giovane, silenzioso aiutante. Porterà Tayo sui monti, gli inciderà a sangue la fronte, compirà il suo rito bizzarro e gli preparerà un programma di guarigione, che in qualche modo Tayo eseguirà fedelmente, guarendo. Andrà a cercare delle vacche fuggitive e giungerà ai piedi di un monte, il gran monte della redenzione, dove trova un capanno di cacciatore accanto al quale le vacche sono state allogate. Ne ha cura una stupenda contadina, Tseh, alla quale egli sentirà di doversi unire, dalla quale imparerà l'arte di capire le piante. Ma soprattutto egli incontrerà la forza magica suprema della montagna. Coperta di neve, circondata dal male che i bianchi accumulano senza posa stroncando alberi, uccidendo cervi, orsi, puma, innalzando recinti, s'innalza sopra di loro, più grande della distruzione circostante perché è innestata al centro delle ossa dell'uomo. Tayo lo capisce alla maniera stessa che inala l'odore dei fiori gialli e setosi, che ode api e calabroni, che coglie sulle foglie il polline, simile ad un'ape volta al bocciolo nero quanto il centro del sole, che si rallegra vedendo il serpente innalzarsi a prendere orientamento sul prato, segnalando a tutti che il prato è vivo, alla maniera infine che adagerà il polline dianzi raccolto nei cerchi che il serpente ha tracciato.

Così Tayo, il quale ha avuto l'amore di Tseh ed ha compreso il significato della montagna, saprà rimanersene quieto, nascosto, il giorno in cui vedrà i suoi compagni reduci uccidersi l'un l'altro in un campo: la rissa consuma la maledizione che li avvinceva. Tayo potrà entrare a far parte del suo villaggio.

Oglala e Paviotso

Dal mondo di Black Elk proviene *Yuwipi. Vision and Experience in Oglala Ritual*, l'ultima opera di William K. Powers

(Lincoln-London 1982), che illustra un caso desolato di *yuwipi*, la cerimonia nella quale lo sciamano è legato e quindi liberato dagli spiriti, desolato perché il vecchio che la celebra fra poco perderà i poteri e troverà una morte miserabile. *Yuwipi* fa parte di una serie di riti, che prende inizio in una capanna di sudorazione, procede con la salita sopra un monte dove un giovane aspetterà la rivelazione e infine si conclude con la nottata in cui lo sciamano si farà legare e si ritroverà alla fine libero dai ceppi, coperto di sudore, sorridente. Incomincia così:

> Se fissi le distese di terra attorno a Pine Ridge ti sopraffà la distesa dello spazio, le miglia di colli che si svolgono, di alture dove i pini a cono stanno di guardia sulla riserva. Più contempli, più ti convinci che guardi un paesaggio dipinto: tutto appare bidimensionale, una tela di prati e scogliere variopinte. La porpora e la lavanda degli astri si mischiano alle rape selvatiche; la rosa di prato e il cardo sfidano l'astro bianchiccio e vistoso; l'euforbia fogliata e gialla e l'erba mobile sono sopraffatti da girasoli e da susanne dall'occhio nero; la pallida primarosa della sera e l'erbosa gigliacea della morte sono spazzate dal trifoglio bianco della prateria. Tempo e spazio paiono connessi [19].

Questo eccessivo preludio botanico cede quindi a uno stile tedioso, ma Powers riesce a far sentire il legame fra i vari riti centrati sul ragazzo che allucina in cima al colle.

Basata sull'esperienza d'un monte dei Paviotso nel Nevada è la vita di Dick Mahwee narrata da Willard Z. Park (*Shamanism in Western North America*, New York 1975). Ha cinquant'anni quando sale alla caverna e vi dorme. Lo raggiungono la Notte, il Sole, l'Aquila, il Corvo, lo spirito di Pitt River. Ode tutt'intorno nelle altre caverne i vari animali, dagli orsi ai cervi. Uno spirito gl'insegna a comporre la sua verga con la piuma caudale di un'aquila, con coroncine scure da porre su una pelle scamosciata: in questi oggetti egli lega lo spirito alpestre.

[19] «If you stare at the expanses of land surrounding Pine Ridge, you are overwhelmed by vast space, by miles of rolling hills and chalky buttes where cone-shaped pines stand sentrylike above the reservations. The longer you gaze the more you feel you are looking at a painted landscape; everything seems two-dimensional, a canvas of multicolored meadows and bluffs. The purples and lavenders of aromatic asters mingle with those of wild prairie turnips; ice meadow rose and fireweed challenge the showy hoary aster; yellow leafy spurge and tumble mustard are dwarfed by sunflowers and black-eyed Susans; pale evening primrose and grassy death camas are swept by brooms of white praire clover. Time and space seem to mesh [...]», p. 20.

D. Tedlock e gli Zuñi, A. Ortiz ed i Pueblo

Sugli Zuñi avevano gettato nuovi colori e indicato più profonde prospettive la ristampa di Hamilton Cushing (Lincoln-London 1979) che a loro si era interamente dedicato e l'opera di Charlotte J. Frisbie *Southwestern Indian Ritual Drama* (Albuquerque 1978), specie là dove mostra l'equivalenza stabilita durante i riti dal sacerdozio solare fra i suoni del sole, che si odono in una conchiglia appoggiata all'orecchio, e i colori via via sfoggiati dal cielo: *fa* suona rosso, *la* giallo, *do* verde, *mi* azzurro. Ma è in *Finding the Centre. Narrative Poetry of the Zuni Indians* (New York 1972) che accostiamo l'arte narrativa zuñi, grazie a Dennis Tedlock, al quale accadde anche di raccontare [20] una morte accaduta fra loro. Sembra accumulare dapprima dei tocchi privi di sostanza nel dire che l'uomo fu ucciso dallo sparo d'un fucile che stava aggiustando, ma trapelano brividi e terrori perché con frasi da nulla, incidentali, col commento alla morte, si sta compiendo un rito di ritorno alle fasi anteriori dell'esistenza. Si visita così senza sembrare una comunità ancora quasi intatta, dove sopravvivono i ballerini *kacina* mantenuti dalle offerte, prodighi di fecondi umori agli uomini e di variopinte nuvole alla natura, ma privi di personalità: essi sono schizzi, maschere. Aldisopra di loro si pongono i sacerdoti della pioggia, che non possono aver contatto con nessuna uccisione, debbono astenersi da qualsiasi violenza, pregando per tutti in stanze lontane quattro stanze dalla porta. Da morti essi faranno la pioggia. Aldilà da entrambi vivono nella comunità zuñi le «belve della montagna».

Con Alfonso Ortiz, un Pueblo che insegna antropologia ad Albuquerque, ci si avvicina meglio ancora al senso dei grandi monti. Egli descrive la piazza delle comunità tewa, dove s'inverte la direzione dello spazio e che appartiene alla gente comune, divisa fra nord e sud, est e ovest; conduce quindi a esplorare i quattro colli ombrosi, attraversati da condotti sotterranei dove abitano gli Sferzatori, che ai primordi cacciarono la gente dal mondo sottoterra. Ormai in realtà i colli sono semplici rilievi a un miglio dall'insediamento. Sono in contatto con essi i capi mondani della comunità.

[20] D. e B. Tedlock, *Teachings from the American Earth*, New York 1975. Inoltre D. Tedlock, *Zuni Religion and World View*, *Handbook of North American Southwest*, pp. 499-508.

Ma tutto deve tornare alla montagna: alle quattro montagne, alla nordica bluverde, all'orientale bianca, alla rossa meridionale, alla gialla occidentale. Esse fanno da cinta alla comunità. In ciascuna c'è un lago popolato da esseri che se ne innalzano per creare la pioggia e quindi tornano al lago. Con questa suprema realtà stanno in contatto sciamani e buffoni, i membri delle società più alte.

Per i Tewa e i Navajo la più sacra è la Montagna Chicomo, dove ogni violenza cessa.

Avvenne nel 1972 che Alfonso udì narrare da un anziano di un lontano memorabile viaggio sacro nelle montagne. Fu di maggio, d'un maggio arido, che costrinse a cercare aiuto sulla vetta dello Chicomo. Lo intrapresero i sacerdoti dell'estate e dell'inverno, gli sciamani, i buffoni, i sacerdoti e le sacerdotesse guerrieri.

Furono per istrada verso occidente sotto un cielo limpidissimo.

Giunti ai piedi del monte, si divisero in tre gruppi. Il più folto si avviò verso la cima, ma un buffone protestò che avevano sbagliato strada e si staccò da loro insieme ai suoi due aiutanti. Tornò al nucleo dopo qualche giorno.

A 2700 metri ad un vecchio buffone cominciò a mancare il respiro. Lo guarì il canto innalzato dagli sciamani.

A 3000 metri i sacerdoti della caccia toccarono il loro luogo sacro e smisero la salita.

Fu raggiunto il fiume. All'alba dell'ultimo giorno, gli aiutanti furono destati dagli sciamani completamente nudi che cantavano «Riuniamoci e gemiamo come neonati!». Quando toccarono una certa quota, essi intonarono i canti che avevano guarito il vecchio buffone.

Mentre il sole dalla catena Sangre de Cristo comincia a dardeggiare, gli sciamani riuniscono gli aiutanti, hanno piume d'aquila fiammeggianti nelle chiome e nelle mani. Quindi si voltano verso la vetta, sede di Dio; sono come dei neonati.

A 200 metri dalla cima i buffoni stanno operando accanto alla loro mèta, un blocco di rupe delle dimensioni di una stanza, ai cui piedi spiccia una fonte.

Gli sciamani sulla cima frattanto pregano ed entrano in un loro stipetto montano. Ne escono carichi di cactus, cardi, sabbia, cenere, ciottolame. Li avevano accatastati dentro dei maghi neri. L'ultimo sciamano esce recando un vortice, che sfarfalla via. In luoghi come questo stipo si muovono le acque del cielo: basta colmarli e la circolazione naturale resta impedita. Gli aiutanti

devono ripulire con cura l'interno dello stipo, finché si liberi la vista che si ha di là sul loro villaggio.

Adesso finalmente una nubicina comincia a formarsi nel cielo lontano e gli sciamani raggiungono i sottostanti buffoni e rapidamente tutti scendono fino ai sacerdoti della caccia. Di sotto avvertono delle presenze alle quali cantano di aver portato gl'indumenti, e intendono i baccelli lasciati sulle pietre. Risponde loro un rumor di tuono, la nuvoletta si è dilatata ed ha avvolto la vetta.

Possono tornare a casa, ma sulla via gli sciamani hanno circondato il medesimo buffone che s'era intestardito a deviare dal cammino e che ora nuovamente tenta di traviare.

La pioggia è incominciata quando rientrano nel villaggio.

Ultima cerimonia sarà la purificazione del buffone attratto in direzioni sbagliate, assediato da voci suadenti false. Gli sciamani spiegarono che era stato chiamato da esseri della montagna, ma doveva ancora completare il suo destino nel villaggio.

Ortiz affidò questa narrazione al volume curato da Hans-Peter Duerr, *Der Wissenschaftler und das Irrationale* (Frankfurt 1981, pp. 60-72).

P.G. Allen

Seduto a casa tua osservami
Seduto in mezzo all'arcobaleno
Seduto a casa tua osservami.

È qui il luogo sacro!
Sì, seduto a casa tua osservami.
A Sisnajimi e oltre
Sì, seduto a casa tua osservami.

Il capo dei monti e ancora oltre
Sì, seduto a casa tua osservami
Nella vita infinita e ancora oltre
Sì, seduto a casa tua osservami.

Nella gioia immutevole e ancora oltre
Sì, seduto a casa tua osservami.

È il canto navajo alle quattro montagne, che si ripete immutevole via via ai quattro punti dello spazio; su di esso fonda la sua spiegazione del canto indiano Paula Gunn Allen: una cultura come

l'indiana non prevede espressioni personali, perché coi suoi testi sta accogliendo ogni singolo nella comunità, mettendo in parole il senso della maestà e del mistero, abbracciando in un cerchio. Il Dio indiano non è un Onnipotente legislatore; chiunque entri in contatto con lui diventa sacro, collabora con lui, si perde in lui. È la strega che si chiama «due cuori», gli altri mercé la cerimonia ed il mito si integrano, di qui nei testi sacri le iterazioni che cementano, le sillabe senza senso che intontiscono. All'apice di questi testi si giunge all'assenza del tempo e questo è il carattere dell'indianità [21].

La capacità che ha la Allen di far penetrare nel testo indigeno brilla nel saggio su un raccontino kere trascritto dal suo antenato John M. Gunn in *Schat Chen* (Albuquerque 1971): fa un primo passo svelandone la trama etnopoetica, il modo originario dell'esposizione, passa poi a due visuali, la femminista e l'indiano-femminista e con quest'ultima infine svela il ruolo mediatore d'ogni donna, la sua funzione di autorizzare i rapporti spirituali che creano nel mondo indigeno mutualità e ordine (*Kochinnenako in Academe,* in «North Dacota Quarterly» Spring 1985, p. 84-106).

Nella raccolta di Simon J. Ortiz, *Earth Power Coming. Short Fiction in Native American Literature* (Navajo Community College Press, Tucson 1983) cui quasi tutti gl'Indiani che scrivono narrativa collaborarono, forse il pezzo più memorabile è *Pilgrims*, di Roxy Gordon, un Choktaw che vive a Dallas: un vecchio indiano con alcuni compagni si spinge verso una montagna sacra texana dopo aver vissuto la vita in Oklahoma e un piccolo gruppo di Bianchi locali lo accompagna su fino alla cima e ciascuno via via s'imbeve lassù di ciò che può, di ciò che gli spetta.

Erdoes, Welch e Ransom

Senza il punto di riferimento della montagna, poco regge. Perfino nei romanzi scritti dal pittore e fotografo di origine viennese Richard Erdoes c'è traccia di un'elevazione che conferisce ordine e composizione alle vicende narrate. Egli fornisce degli

[21] P.G. Allen, *The Sacred Hoop: A Contemporary Indian Perspective on American Indian Literature*, in A. Chapman, *Literature of the American Indians*, New York 1975, pp. 111-136; quindi in P.G. Allen, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston 1986. Anche: *Interview of P.G. Allen*, in «Melus», 10, 2, 1983, dove si menziona l'assenza del tempo.

schizzi di personaggi un po' troppo facilmente amabili di Indiani delle praterie, come Lame Deer, il Lakota dallo sguardo penetrante, che si dà per sciamano, dimora in una laida capannuccia ed è quasi sempre ubriaco. Ha fatto il pagliaccio ai rodei, poi il gendarme. Guarda al paesaggio rifatto dai bianchi con luci al neon, empori di armi, agenzie di pegni, botteghe di tassidermisti, negozi di ricordini con testoni di Roosevelt e Lincoln in ceramica e manufatti indiani targati Taiwan. Eppure può concludere il suo discorso: «fui in cima al colle, ottenni visione e potere. Il resto è ritagli».

Fra gl'intervistati di Erdoes è anche Leonard Crow Dog, iniziatore della nuova Ghost Dance, uno degli arrestati a Wounded Knee nel 1973: anche lui rivendica d'essere salito sul colle dopo il più semplice dei riti, il bagno di vapore (basta un po' d'acqua, un recipiente, delle pietre, del fuoco e sette arboscelli flessibili).

Erdoes non ha realtà intime della vita soprannaturale da comunicare, mira a far scattare un fremito di simpatia e poco più, ma la salita in cima al colle riesce a mantenere in piedi la piccola cerimonia che egli procura di allestirci [22].

Manca viceversa la montagna o il colle nei romanzi che spesso si sono accostati a quelli della Silko, quelli volutamente tenuti su un piano diverso, di James Welch, un mezzo sangue Blackfeet-Gros Ventre, nato nel 1940. A ribadire il tono basso dell'insieme, il protagonista di *Winter in the Blood* (New York 1974) non ha un nome. È separato da tutti, senz'anima, senza dio, privo di colpa e di coscienza. Torna a casa pesto e ubriaco, scopre che la ragazza che abitava con lui se n'è andata portandosi via fucile e rasoio. La madre cristiana che regge la casa, gli rammenta che fu lei a fargli mangiare da ragazzino l'amato papero ad un Thanksgiving. Egli esce a cercare la ragazza, ma la giravolta finisce in un campo dove si sta seppellendo la nonna. È come se il carattere di Coyote dei racconti tribali si fosse riversato in un uomo.

In *Death of Jim Loney* (New York 1979) il protagonista non appartiene a nessuno dei modi disponibili e vanamente l'amante e la sorella tentano di salvarlo. Uccide durante una caccia l'ultimo amico, scambiandolo per un orso, e alla fine si lascia uccidere dalla polizia.

[22] John Fire, Lame Deer and Richard Erdoes, *Lame Deer Seeker of Visions*, New York 1972.

Ciò che salva Welch è il ritmo, talvolta vibrante, che risale alla sua raccolta di versi *Riding the Earthboy 40* (1971), con effetti di *enjambement* in rubato come *Surviving*:

Lungo come il giorno la fredda dura pioggia spinse
Come il sole, attraverso tutto il cielo di cedro
Che si ebbe quel tardo autunno. Ci rannicchiammo
...
Quella notte la luna scivolò sopra un intacco, stette
nera per un secondo, quanto le bastava
perché cose nere bagnate rubassero al fondo
carne. Star vivi a questo modo è dura [23].

Nelle vicende esposte da Welch l'«American Indian Quarterly» (4, 1978, pp. 149-157) ritrova i temi dell'elegia pagana anglossassone: la rovina e l'esilio, l'ultima bravata e il funerale. Esequie e congedi sono gli unici momenti rituali di Welch, sanguinante dal suo profilo di coyote (*bleeding from my smile*).

Vastissima è la messe di poesia di indigeni uscita nel ventennio, anche in antologie e fra essa il poema d'un Arapaho-Cheyenne nato nel 1945, a Puyallup nello Stato di Washington, W.M. Ransom: *Critter*; stampato da Duane Niatun in *Carriers of the Dream Wheel* (New York 1981); potrebbe stare a paro della narrativa di Welch, potrebbe (come il gran poema sulla riflessione di John Ashbery) stabilire il tono di una certa nuova poesia.

Misero misero è il suo inglese, una biascicatura; narra la vita d'una tribù di *critters*, di creaturine che si ridurranno a un solo individuo.

Il *critter*:

Stette su tutta la notte e tirava alla luna
Brontolava. Nulla cambiò.

Finché cade addormentato e Orione trapassa rotolando verso occidente. La creaturina medita sui coyote:

[23] «The day-long cold rain drove / like sun through all the cedar sky / we had that late fall. We huddled /...
The night moon slipped a notch, hung / back for just a second, just long enough / for wet black things to sneak away our cache / of meat. To stay alive this way, it's hard». /

Portano nella pelliccia insetti, la pelliccia è in rovina,
Non muoiono grassi.
Prendevo coyote come un pezzo di carogna matura,
Sospirò.
Scivolarono via come grige lontre del deserto.

Le creaturine si spargono nel tempo e contro la luce:

Sette si fermarono e piansero
Stettero trecento inverni
in aride caverne
mangiarono pipistrellini e rospi inaciditi
cercavano segni, dormivano lievi
lentamente morivano
a uno a uno

Nella seconda parte del poemetto una resta e si trascina verso l'acqua, dove

Mangiucchia rami e germogli.

Incontra un uomo, che la moglie aggredisce per il fetore che gli si attacca. Il *critter* si ammala di reumatismo, va per il fiume con gambe intormentite dall'acqua, faccia intormentita dal sole ed ha una visione di sette donne vestite di rosso e di nero che alzano una lagna circolando, ondeggiando, strascinandosi:

Egli ode gemere steli pesanti
l'uno nell'altro, raspare,
fischiare i loro suoni alti crescenti
attraverso il buio.

Ha brutti sogni, l'uomo che gli è diventato amico lo rianima e lo esorta a scappare, i cacciatori gli sono alle calcagna; ma arriva la notte e Orione, simile ad un bufalo unicorne:

Lo vide zampare, sbuffare, accalappiare Andromeda.
Vide il fondo dei suoi occhi.
Vide bianco [24].

[24] «Sat up all night and lugged at the moon.

Adulterazioni svariate e onesti addii

Resta una distesa di autori falsi, poço importa che cosa si sia accatastato a formare il loro gratuito insieme. Beebe Hill in *Hanta Ho* raccontò le vicende dei Lakota fino al 1835; Heymeyohts Storm in *Seven Arrows* (New York 1972) allestì un quadro mendace degli Cheyennes; Jamake Highwater combinò delle rassegne di pittura e di cerimonie indiane giusto per l'effetto e scrisse delle facili saghe con materiale arraffato, *Anpao. An America Indian Odissey* (anch'esso incluso nella serie di Harper's, dopo che uscì da Lippincott nel 1977), *The Sun, He Dies* (New York 1980), caotico resoconto delle vicende di Montezuma; Sun Bear combinò un sistema di astrologia lunare e lo presentò come rivelazione in *The Medicine Wheel* (New York 1980).

Mentre costoro mirano alla letteratura andante, Gerald Vizenor tenta di dare una versione indigena del romanzo stranito postmoderno e la caduta è forse ancora più triste. Comprime il nulla che ha da dire in una prosa follemente raggranchita, in cui ogni linea deve schizzare di sbieco e ogni osservazione arruffare lo stile. Assume la persona del bastardo mezzo sangue e ne maschera l'inconsistenza con un'inesorabile, frivola contorsione. Afferma: «Gerald Vizenor believes that autobiographies are imaginative

Grunted. Nothing changed.
...
Coyotes carry ticks in rotten fur,
Never die fat.
I draw coyotes like a lump of ripe carrion
Sighed
They slid away like gray desert otters.
...
Laid up three hundred winters
in dry rock caves,
ate small bats and sour toads.
Watched for signs, slept lightly,
died slowly
one by one.
...
Hears heavy stalks groan
into each other, scrape,
whostle their high, growing sounds
across the dark.
...
Saw him paw, snort, hook Andromeda.
Saw the bottoms of his eyes.
Saw white».

histories, a remembrance past the barriers; wild pastimes over the pronouns. Outside the benchmarks the ones to be in written memoirs are neither sentimental nor ideological; mixed bloods loosen the seams in the shrouds of identities» [25]: in questa trafila tipica le parole s'incastrano volutamente sfiancate, ed è un raro caso di chiarezza in un'opera sistematicamente confusa.

Un criterio assai facile discrimina un tal genere di scritti: essi non fanno che riproporre, con raffiche di episodi, di nomi indiani, gli stessi ideali di qualunque prodotto medio del mercato americano, accentuando o il rousseauismo o la stravaganza allucinata. L'opera autentica viceversa, quale ne sia la qualità, in scarsa o in ingente misura, schiude le verità metafisiche e le conoscenze esoteriche, che furono la radice della vita tribale.

A questa radice possono riportarci passi di testi meramente etnografici, come *Sanapia: Comanche Medicine Woman* (New York 1972) di David Earl Jones. Vi si narra che per quattro anni Sanapia imparò botanica e diagnostica, per prepararsi, poi venne l'iniziazione. La madre sciamana le pose nella mano (la sentiva un po' fredda) dei carboni accesi e lei li resse; due penne d'aquila le furono quindi girate quattro volte sulla bocca aperta, finché una di esse o la sua essenza le finì dentro. Seconda fase: un uovo d'aquila emerso dalla mano della madre le si depositò nello stomaco (venne in seguito il dì che volle rimettersi a mangiare uova e un sacerdote dell'aquila dovette estrarglielo). Alla terza fase le fu data la canzone di potere mortuario che le può convocare accanto madre e zio, legata al tabù di non chiedere mai niente a nessuno. Sanapia non osò affrontare la quarta fase, tuttavia le arrisero in seguito sogni confermativi.

Il tono dell'autentico è inequivoco, come in *The Seven Visions of Bull Lodge* (Ann Arbor 1980) di George Horse Capture. Bull Lodge, sciamano Gros Ventre, sente che deve fra poco morire, un sogno glielo ha annunciato, e decide di iniziare la figlia Garter Snake Woman. Egli fuma la pipa cantando quattro volte la propria canzone, culminando in un brivido del torso intero e in un colpo di tosse. Al quarto colpo di tosse, la figlia sente di avere in mano un cristallo dov'è riflessa l'immagine d'un bambino rosso. Il padre ritira il cristallo e lo prende in bocca, per poi soffiare quattro volte

[25] G. Vizenor, *Crows Written on the Poplars: Autocritical Autobiographies*, in B. Swann e A. Krupat, *I Tell you Now*, Lincoln-London 1987, p. 101.

nella bocca della figlia e la quarta volta il cristallo o la sua essenza le scivola fino allo stomaco. Bull Lodge può adesso morire.

Tra le narrative sincere l'Odawa Wilfried Pelletier col bianco Ted Poole, in *No Foreign Land: the Biography of an American Indian* (New York 1974) mostra come dalla nebbia di parole inglesi, di dibattiti, di filosofie, un giorno scorse un soffione dorato e si sentì nel cuore del sole: da quell'istante non credette più alla vita quotidiana, alle alternative io-universo, bene-male, ai pro e contro, ma vide tutto dal di fuori e gli affiorò nel cuore la parola odawa per Sommo Spirito. Rinvenne questa sensazione nelle poche comunità indigene non ancora travolte, fra le quali, se mai un giorno comincia a piovere nella sala delle riunioni, vedrai che qualcuno monta sul tetto e comincia ad aggiustare i coppi, poi un passante sale a dargli una mano e fra chi sta a guardare via via altri s'inerpicano e la sala alla fine è ricoperta. Nessuno ne ha mai parlato. Fra i bianchi tutto viceversa sorge dalla discussione, dal contrasto; in odawa *lui* e *loro* si fondono, *noi* ingloba *io*.

Questo è peraltro un tema noto, più sottili sono le realtà trasmesse da *The Sun Came Down. The History of the World as My Blackfeet Elders Told It* (New York 1987) di Percy Bullchild, dove si osa trattare del posto che ha il sole nella creazione e nella vita intima blackfeet. Nell'era presente prevale tuttavia il Divino Briccone, il quale, buono e bonario, perpetra i più sordidi misfatti. Bullchild parla per gettare a tutto ciò il suo addio. Del pari l'ojibway Basil Johnson in *Ojibway Ceremonies* (Toronto 1982), espone con ordine trasognato, generico le istituzioni ojibway, dalla complessa scelta del nome per un neonato alla costituzione della società esoterica maggiore, il Midewiwin, cui s'aggiunge la società volta alla notte ed al male, il Waubunowin; nel farlo egli riesce a comunicarci quanto sia fatuo il nostro linguaggio, che con tanta avventatezza designa bene e male.

Contributi meticci

All'infuori dei Pellerossa alcuni autori soltanto in parte collegati alla tradizione indigena hanno detto qualche parola consonante. Innanzitutto Louise Erdrich, che mirò a comporre un'elegia di brevi prose fra loro intrecciate sul Dakota del Nord, una terra che sta per essere devastata interamente, una società che sembra

votata allo smarrimento e che ha quasi dimenticato la distruzione del mondo indiano perpetrata non molto tempo addietro. La Erdrich cominciò da *Love Medicine* (New York, 1984), continuò con *The Beet Queen* (1986) e giunse al cuore della sua impresa con *Tracks* (1988), dove campeggia il Chippewa Nanapush: narra la sua vita inquadrata nella tribù, che nel 1924 crollò: le malattie, gli inverni gelidi lo ridussero a poche sconnesse memorie che egli trasmette come può, a frammenti sconnessi, alla nipote. Qualche pagina curata salva lo sforzo smozzicato, inceppato, scompigliato della Erdrich.

William Least Heat Moon pare si chiami anche William Trogdon e che abbia qualche goccia di sangue indiano. Studiò all'Università del Missouri quando vi teneva corsi John Neihardt, il biografo di Alce Nero, e questo per qualche verso si manifesta nel volume che egli pubblicò nel 1983, *Blue Highways. A Journey into America* (*Strade blu*, Torino 1988). È la storia d'un viaggio in circolo da e per Columbia, Missouri, su un furgoncino, che utilizza soltanto le strade minori (quelle segnate in blu sulle vecchie carte) e copre buona parte degli Stati Uniti più arretrati, in incerta lotta contro i mutamenti. L'autore perdette il posto di professore d'inglese a Columbia causa un calo d'iscrizioni e nello stesso tempo la moglie separata gli confermava la separazione. Così, per la disperazione, si buttò sulla strada. Un motivo per andarsene fu che vide due stormi d'anatre migranti in forma di W e il riverbero dalla città le illuminò spettralmente. Il furgoncino lo chiamò «Danza degli spiriti», in onore dell'ultima cerimonia, così denominata, delle tribù indiane che attorno al 1870 sperarono, eseguendola con fede, di arrestare la rovina.

L'autore narra con cura il suo miserabile percorso; lo stile è di norma pedestre, ma talvolta s'arriccia, gorgheggia con discrezione. Dapprima, mentre egli corre verso l'Atlantico, osserva varie volte gli stormi nei cieli: centinaia di merli piombano sulle querce per assistere all'alba e come corolle di girasole si voltano a oriente con canti aguzzi, nel Kentucky, mentre nella Carolina del Nord si addentra in un bosco di pini dove la tenebra lo ingolfa fra strilli di caprimulghi e di barbagianni. La gente in cui s'imbatte è noiosa oltre ogni dire, finché non si addentra nel Sud e perviene ad un monastero trappista. Anche se quasi tutte le norme tradizionali sono state obliterate, anche se ormai i trappisti si parlano senza ritegno, c'è un monaco che osa accennare a come egli si svuoti e si

ricomponga e si rigeneri in una calma in cui «percepisce qualcosa d'immenso». A Selma una barista un po' oscena, un attaccabrighe alcolizzato, due Negri arditi finalmente portano un soffio di vita, abbastanza minacciosa. Il razzismo qui cova sordamente, come da sempre. Tanto più in Louisiana, nella bizzarra St. Martinville, dove si fa la conoscenza di Barbara Pierre, una Negra vivace, irritata, la quale vorrebbe fare in modo che la gente si stufi di odiarsi causa la razza. Poi viene l'allegria dei Francesi Cajun e la loro musica balorda, eccitante, e infine l'inizio del gran deserto che porta alle terre indine dell'Arizona. Càpita di prendere in macchina Sànchez, che ha sangue indiano, analfabeta, un essere elementare e misterioso. Si attraversano le riserve navajo e hopi, poi ci si inerpica per montagne spaventevoli, spazzate da un ventaccio implacabile, colme di neve. Nello Utah, a un'Università, finalmente un incontro ammirevole, con un giovane studentre di medicina hopi, il quale dichiara subito che gl'Indiani sono figli della Grande Visione, ma li partorisce l'immaginazione dei Bianchi. Gli Hopi non vivono in una riserva, ma sulla terra trovata in tempi remotissimi grazie alla profezia. Esiste una religione hopi, non è un sistema morale, bensì una tecnica di sopravvivenza sulla terra hopi, che è una medicina. La religione insegna «sedute d'immaginazione», come la danza dei serpenti, o implorazioni di pioggia: «restiamo seduti e immaginiamo cose relative all'acqua, come ruscelli o nuvole». Essa ha anche un sapore: quello del *piki*, una sfoglia friabile sottile come ala di farfalla, che sa appena appena di cenere. È fatta col granoturco blu, coltivato dai soli Hopi. La religione hopi è anche fatta di una narrativa, che concerne le quattro stagioni dell'umanità ed i loro quattro mondi. Il primo consiste di un appagamento indistinto, il secondo è piacevole e spinge alle cose materiali, mentre il terzo rende incerti del passato e turbati dall'avvenire, sicché l'uomo pensa soltanto a cose terrene, finché la Gran Madre Ragno lo conduce al quarto mondo, l'attuale, in cui subito dopo la nascita si chiude la fontanella del cranio e il contatto spontaneo col soprannaturale è bloccato. Straordinario incontro, questo col ragazzo hopi, come una risposta ai dubbi che avevano assalito l'autore quando aveva ricordato come Alce Nero fosse salito sullo Harney Peak e da lassù il mondo intero si era rivelato, mentre egli non aveva saputo raccogliere altrove che dei frammenti.

Sperava di poterli far convergere guardandoli come gli avevano insegnato in marina, con lo sguardo deviato a sinistra per scartare

la tenebra. Ma temo che il ragazzo hopi sia l'unico incontro memorabile di tutto il periplo implacabile, che subito riprende, entro i monti dell'Oregon, dove un momento di tedio di colpo dilegua alla vista d'un uomo volante nel cielo. C'è gente che si butta allo sbaraglio ogni volta che da una cima si lancia nel vuoto e gioca, con l'apparecchio di volo confezionato con materiali della NASA, equilibrando il peso naturale e gli sbuffi di aria ascensionale. Quando si decolli si è come un'oca ferita, ma nel volo si prova la gioia più pura. Nell'Oregon si trova anche una Stonehenge riprodotta in cemento armato, alla quale l'autore vorrebbe congiungere delle riflessioni sull'epistemologia, non troppo riuscite. Nel Montana l'incontro più curioso è con un evangelizzatore che si è ridotto a ciò che può portare la sua valigetta metallica e che importuna tutti con l'annuncio che il Cristo sta per tornare: Arthur Bakke, depositato su una strada alla sua folle e triste avventura. Via via che l'autore devìa verso occidente per le sue stradine, poco gli accade, salvo nello Stato di New York dove si imbatte in un amico col quale costruisce con gioia faticosa un muretto di sassi, ed è come se questi si facessero mettere loro via via nei punti giusti. Gente abbarbicata ai suoi villaggi, pescatori del Massachusetts, una vecchia loquace su un'isola nell'Atlantico, possono incuriosire, ma nessuno ha una profondità di meditazione alle spalle, nessuno riesce a far altro che ostentare la sua parlata icastica, la sua scontrosità o benevolenza. Non è certo la prima volta che nella letteratura si passa in rassegna questo stuolo di personaggi appena schizzati, in luoghi dai nomi gratuiti, eretti malamente, per il guadagno d'una stagione. Si rimane increduli che in tanta gracile desolazione abbia potuto splendere la parola dello studente hopi.

3. LA COLUMBIA BRITANNICA

La cultura indigena

La costiera della Columbia Britannica è un frastaglio di fiordi e di estuari. Nei giorni assolati l'aria è tersa e sa di resina, ma più spesso il cielo è coperto e dita di foschia serpeggiano nelle interminabili foreste di cedri rossi, larici e pini. Alla fine del Settecento le prime navi europee si spinsero nella sporade di isole che cinge la

costa. Fra le rive sassose e la cupa foresta le ciurme videro stagliarsi gli stupendi pali totemici e udirono levarsi canti nei quali coglievano una sconosciuta armonia. L'arte di queste tribù, avrebbe detto Lévi-Strauss, è degna di essere posta accanto a quella greca o cinese.

Gli indigeni erano volendo maestri di un realismo di stampo antelamico, ma preferivano la terribilità, l'esasperazione, la simultaneità dei punti di vista, un simbolismo ermetico e ossessive simmetrie. I loro pali totemici erano colonne di mostri sovrapposti, blasoni che sciorinavano gli antenati animali, spartiti in cui ogni figura richiamava un canto. Quando l'artista indigeno comincia a scheggiare un osso o un tronco, non si propone di rifare un lembo di realtà quotidiana, ma di aprire uno squarcio sulla totalità dell'essere, dal cielo delle aquile agli abissi dei cetacei, passando per le distese palustri della rana, la mediatrice. Essenza dell'essere è per lui l'ululato molteplice e infinito della Fame. La sua opera squaderna un brulichio grifagno dove non circola aria, non si dà respiro fra le grinte rapaci e le lingue spenzolanti, dove scattano senza tregua becchi, branche, zanne mentre, in un infuriar d'ali o uno sbattere di pinne mortali, grugni rostrati folgorano occhiate diaboliche.

Queste fiere d'altronde sono tutte tempestate d'occhi: sul petto, sull'addome, sul sesso, sulle giunture. Fra di esse, s'è detto, non ci sono intervalli, stanno aggroppate a ridosso, stipate, duramente ritorte, uncinate, eppure, nello stesso tempo, compongono fluidi, sinuosi incastri di ovuli e crescenti, di U, di spirali e di ondate, e si ripetono, si raddoppiano come per un gioco di specchi, per una smania di simmetria. Perfino la greve balena s'inarca flessuosa e si replica specularmente. L'esistenza come quest'arte la dipinge è una struttura di atrocità tenute in un meraviglioso, elegante, attonito equilibrio.

Alla simmetria s'ispirano anche gl'istituti giuridici, specie quello centrale, il *potlatch*, quando l'interessato convita le genti di una tribù per un matrimonio, per l'affermazione d'un diritto araldico o fondiario, o per elevare un palo totemico. Chi accetta la sua ospitalità e i suoi regali dà testimonianza, sancisce e convalida l'affermazione dei nuovi diritti. I beneficiari del *potlatch* sono tenuti a contraccambiare, più in là nel tempo, restituendo ben più dell'equivalente. È un equilibrio di scialo e di assicurazione sociale, di accumulo e di circolazione, di aspirazioni e di vidimazioni.

Formazione di capitale e distribuzione della ricchezza sono due metà simmetriche nella società indigena.

La civiltà occidentale qui come altrove portò la sua triade classica: alcoolismo, sifilide e persecuzione religiosa. Alla fine dell'Ottocento i missionari cristiani decretarono che i culti indigeni erano satanici e la legge locale li vietò. Fortunatamente vari etnologi studiarono senza animosità gli istituti così condannati, e fra loro l'onore più alto va a Franz Boas: fu con lui che si cessò finalmente di collocare i popoli e gli uomini sulla scaletta-patibolo dell'evoluzione universale.

Quando nel 1951 la legge infame contro i riti mistici e il *potlatch* fu revocata, nei desolati villaggi di pescatori dove i superstiti sopravvivevano, la spiritualità e l'arte erano quasi spente. In questi ultimi decenni tuttavia hanno percorso la regione i missionari del movimento panindiano: gli antichi riti sono spesso risorti e grandi artisti indigeni si sono affermati.

Sciamani e canzoni iniziatiche

Si è fatta attenzione ai grandi documenti raccolti negli anni anteriori. La storia di Isaac Tens, un Ghitskan, è annotata da Marius Barbeau (*Medicine Men of the Pacific Coast*, Ottawa 1958). Un giorno, mentre raccoglieva legna nella foresta Isaac si sentì investito da un corvo e svenne. Si riprese che era rovesciato per terra, insanguinato. Mentre rifaceva la strada per casa, gli alberi ondeggiavano sopra di lui, dietro di lui come serpenti. A casa si butta a letto ed entra in una trance, scivola in un vortice e parte per la terra fatata, Temlahan, dove gli sobbolle il sangue fino a emergere nella sua canzone.

Accanto a Isaac Tens porrei anche la storia di Old Pierre, un Salish, trascritta da Diamond Jenness, pubblicata nel 1955 (1979), dal B.C. Museum di Victoria. Old Pierre a dieci anni è mandato nella foresta dalla madre. Torna la sera, ma è rispedito fuori senza cibo l'indomani, finché è costretto ad accettare la prova.

Dimora accanto ai fiumi, si bagna in polle gelide, acquista una natura acquea. È un tratto tipico della sensibilità indiana immergersi così nell'acqua. Nel romanzo di Louise Erdrich *Love Medicine* (New York 1984) si parla della presenza sensibile dell'acqua nei colli, negli alberi (in questi è «marrone e odorosa di scorza, fredda», p. 10); in quello d'un Kwakiutl, George Clutesi, dal titolo

Potlatch (Sidney B.C. 1969) si parla della sapienza iniziatica come fosse «penetrante al modo delle canzoni cantate dalle rapide; attraente come la bellezza silenziosa della polla sotto una cascata; convincente come le ondicine sulle sabbie di maree che penetrano dentro la terra, i cui suoni si percepiscono di là del tronco d'abete rosso nella foresta»[26].

Dopo l'inverno la probazione di Pierre è giunta alla fine, ma riprende all'inverno successivo, con nuovi digiuni e bagni. Per quattro inverni questa è la regola, finché alla fine può proclamare d'essere pulito. Durante uno dei suoi mancamenti segue un canto che lo conduce dal Maestro, accanto al quale nota un recipiente colmo d'acqua. Pone le mani nel recipiente e le impone su una folla di malati. Al risveglio balla finché sviene. Viaggia ora fino all'Albero degli alberi e impara a vedere il mondo intero e a ritrovare le anime smarrite. Sopra l'Albero discerne il Cavallo bianco su cui viaggiano i due Gemelli salvatori. Alla terza transe Pierre attraversa una pianura e inciampa in una pietra, il guanciale del Capo di tutto, che senz'esser visto l'ha esaminato e ora gli insegna a succhiare la pietra fino a trarne del sangue. Così saprà succhiare i corpi malati, traendone fuori il male.

Ma come penetrare nelle canzoni, che sono il perno di queste vicende? Vi riuscì Ida Halpern, emigrata nel 1940 nella Columbia Britannica da Vienna, dove aveva studiato con il Wellesz. Fosse rimasta in Austria avrebbe continuato a impostare voci per il melodramma e a stendere ornati saggi su Schubert. Nella nuova patria fece l'incontro con un vecchio indigeno, un capo, «proprietario» di molte melodie antiche e riuscì a fargliele cantare; una trasgressione, perché le canzoni sono doni di spiriti, frutto di ascesi e di visioni, patrimonio inalienabile della famiglia, trasmesse in segreto e cantate soltanto nelle cerimonie iniziatiche. Ma il mondo del vecchio gli era crollato tutt'intorno, egli capì che doveva cedere a un così fido maestro sostituto ciò che era per svanire.

Trascrivendo e registrando le offerte musicali del vecchio, Ida si sovvenne della testimonianza d'un membro della spedizione del capitano Cook che era figlio di un musicologo: «La loro canzone era composta d'una varietà di note stranamente situate, tutte

[26] «[...] penetrating, like the songs that the rapids sing; entreating like the silent beauty of the pool below a waterfall; persuasive like the wavelets on sands of inflowing tides whose sounds are felt beyond the bole of the great spruce in the wood».

all'unisono e bene intonate». *Stranamente situate*, infatti, ella osservò: certe note che veniva registrando non erano né toni né semitoni e nemmeno quarti di tono, bensì microtoni. Quando faceva ripetere la canzone i microtoni erano sempre gli stessi, dunque non si trattava di inconsapevoli scivolii della voce. Come non bastasse: negli unisoni di più voci tutte ripetevano gli stessi microtoni.

Un enorme territorio nuovo era dischiuso, sonorità inesplorate si rivelavano in tutta la complessità di una elaborazione tradizionale che la Halpern studiò fino all'anno della morte, 1987. Via via la pratica musicale aveva incluso i microtoni: già Enescu, Ives, Bloch e Bàrtok avevano usato i quarti di tono, col sussidio del *computer* Easley Blackwood nel 1977 scrisse le prime composizione microtonali in Occidente, a Chicago.

Per i tre dischi di musica indigena della costa nordoccidentale del Pacifico, che preparò per la raccolta «Folkways», la Halpern stese il commento, illustrando come le frasi si ripetano con spostamenti microtonici avanzando gradatamente di tono in tono, come a godere delle minime iridescenze sonore, quali nella musica nostra, temperata, si è diseducati a percepire. All'opposto simmetrico della sfumatura microtonale, il cantore indigeno si compiace spesso di far risuonare due note contemporaneamente e suona certi fischietti con due imboccature adiacenti che consentono il medesimo effetto.

Terzo carattere della musica indigena: il ritmo del canto è sempre diverso da quello rullato sul tamburo o scandito dai sonagli a forma d'uccello: il vecchio informatore della Halpern le spiegò che battere un ritmo identico a quello della voce invece di girarle attorno con variazioni poliritmiche sarebbe una mancanza di garbo musicale, un'intrusione.

Lo stupore del capitano Cook per le «stranamente piacevoli armonie» che l'accolsero sull'isola di Vancouver trovava dopo due secoli la ragionata spiegazione. Altro stupore di Cook: quelle delicate melodie finivano all'improvviso, con un ululato. Sappiamo ora che era il segno della partenza dello spirito dal cantore cui aveva infuso la canzone. Cantare seriamente è andare in transe.

Nel 1967 l'Università della Columbia Britannica a Vancouver indiceva un *Workshop on Ethno-musicology* (*Proceedings*, ed. P. Crossley-Holland, Provincial Archives, Victoria 1975; vol II, ed. P. Crossley-Holland e J. Halpern, 1978), da cui risultava la identità per certi caratteri con la musica liturgica tibetana.

La cultura bianca alla scuola sciamanica

La cultura della Columbia Britannica deve la sua vitalità alla presenza indiana. Essa è all'origine dell'arte della maggior pittrice locale, Emily Carr, di fra le due guerre.

Nei suoi scritti Emily Carr racconta come contemplasse assiduamente l'arte indigena, per imparare la sottile perizia con cui un'aquila è rappresentata col suo folto piumaggio semplicemente delineando accuratamente poche nitide penne sull'ala e sul petto. Le figure dell'arte tribale, notava Emily, «se si tengono davanti agli occhi durante la giornata, di notte si hanno sogni intensi e grandiosi». Quei sogni indussero la provinciale, che aveva assimilato l'insegnamento degli studi di Londra e di Parigi nel primo Novecento, a prendere la stessa strada degli espressionisti tedeschi, come avesse partecipato agl'incontri del «Blaue Reiter». Trascorreva con il suo cane per le foreste native e piantava il cavalletto davanti ai pali totemici. Scoprì che non si lasciavano dipingere. Altissimi, uscivano dalla tela. Era decisiva in essi l'accuratezza dei particolari, degli attributi simbolici: la distanza necessaria a dipingerli li sfumava e snaturava. Emily aggirò l'ostacolo movimentando il paesaggio circostante, tramutando il cielo e le foreste in turbini e fu allora che i pali divennero raffigurabili. La Carr fece vorticare i volumi della natura, come se dietro il moto delle nubi, dei toni alitasse uno spirito totemico, dipinse paesaggi impregnati d'indianità penetrando sotto superfici che l'educazione accademica le aveva insegnato fin troppo bene a lisciare, cogliendo le forze dinamiche invisibili da cui germinano i volumi e le masse.

Per uno scrittore la calata nel mondo iniziatico indigeno è più difficile. Ideologie moderne, specie se inconsapevoli, lo determinano già nell'angolatura delle descrizioni, nella cadenza stilistica, e un linguaggio moderno non è fatto per esporre esperienze sciamaniche. Prova ne sono gli autori di stirpe indigena finora emersi in Columbia Britannica, come George Clutesi, che quando ricerca effetti di scabra, solenne primitività, fatalmente suona forzato e ingenuo, non disponendo che dell'inglese delle blande letture scolastiche o dell'uso ecclesiastico.

George Woodcock, Canadese d'origine, visse in Inghilterra la gioventù, diventando intrinseco di Orwell, a cui dedicò una monografia. Convertito all'anarchismo dalla figlia di Berneri, scrisse biografie di capi anarchici. Nella seconda parte della vita si è

ritirato a Vancouver, di dove parte per i viaggi di studio in Asia. Pratica un linguaggio scrupolosamente dimesso, col quale procura di cogliere, per usare il titolo d'un volume di versi, *Le visitazioni* («Mi prendono / movimenti / glossolalici / e i versi / tartagliando / escono in metro, / una lingua nuova / sconosciuta, immemore / da quanto è significativa. / Questo capita / passeggiando per i boschi»). La superficie piana della prosa nasconde un'abitudine alla riflessione accurata, che emerge in battute dall'aria casuale («Chi uccise l'Impero britannico?... Non si può governare all'infinito come insegna Curzon mentre s'insegnano Milton e Shelley»).

Sugl'indigeni del suo paese Woodcock scrisse *People of the Coast* (Edmonton 1977). Paragonò i riti dei Kwakiutl, aristocratici, amanti della stilizzazione, ossessionati dall'araldica, alla tragedia ateniese e al teatro elisabettiano. Come spettacolo, il rito kwakiutl è fra i più travolgenti. Irrompe l'eroe furibondo, invasato, posseduto dal dio cannibale: una sua sorella gli danza davanti nuda offrendogli un cadavere disseccato, mentre attorno balzano attori mascherati da uccelli, da pesci, da orsi ringhianti, mostrando con giochi di prestigio ragazze sepolte, decollate, bruciate e trafitte. Intanto, mentre appesi a fili invisibili volano per l'aria dei mostri, le maschere si aprono su altre maschere, tutti si trasformano senza tregua e a taluni il naso cresce traversando da un capo all'altro la scena.

Nel sontuoso rituale kwakiutl, deduce Woodcock, la transe è simulata, si è passati dall'esperienza sciamanica personale al teatro collettivo: si recita un rito pari a quello elaborato dalla Chiesa di Bisanzio o di Roma, il cui centro è un'uguale trasfigurazione d'un'idea cannibalica.

I Salish, come non hanno le smanie araldiche, così non conoscono il gusto della spettacolarità stilizzata dei Kwakiult: a Woodcock essi paiono prossimi alle comunità primordiali naturali vagheggiate da Kropotkin. Invece di un'arte superba hanno sviluppato una cultura mistica e introspettiva. Woodcock testimonia, usando accortamente la sordina stilistica, di una delle loro danze iniziatiche cui assistette lungo una notte in un remoto villaggio. Nella vasta sala via via si alzano gli iniziati a ripetere in transe la danza e il canto ricevuti per rivelazione, assecondati dal coro e dai tamburi. Qualcuno, assistendo, cade in deliquio: subito gli si getta addosso una coperta sotto la quale mugola, ancora incapace di emettere il suo canto. Sarà in seguito iniziato.

Woodcock comunica l'atmosfera stranita e sospesa, nella quale avvengono naturalmente guarigioni, trasformazioni psichiche.

A Woodcock la simpatia, l'esperienza diretta, lo studio diligente non fanno difetto, ma il gusto del chiaroscuro storico e sociologico, la sua ideologia giocano contro di lui allorché ai Salish contrappone i Kwakiutl, la cui complessità spettacolare gli sembra escludere la vera transe e una partecipazione intima, personale. Non credo abbia ragione.

Mi capita tra le mani una serie di testi per le scuole di cultura indigena aperte di recente per i bambini kwakiutl di Alert Bay (le prime undici dispense insegnano la lingua avita, la dodicesima le cerimonie: s'intitola *Yawwattlan's,* U'mista Cultural Centre, *POB* 253, Alert Bay). Qui trovo la versione degl'interessati, nei termini più elementari possibili:

> A qualsiasi età si può essere posseduti da un essere sovrannaturale. Da ragazzi come in età matura. Il posseduto può essere preso da frenesia e se ne scappa per settimane o mesi, durante i quali lo spirito gli conferisce capacità segrete e desideri violenti. Chi è stato così catturato e istruito da uno spirito si chiama *kam'yanam,* iniziato, perché questo periodo di possessione e di istruzione da parte d'un essere sovrannaturale è una specie di iniziazione. È un privilegio anche se fa un po' paura. Gli esseri soprannaturali si dice che scelgano soltanto coloro fra noi che sono puri e che si sono preparati restando puliti e facendo a meno del cibo per molto tempo. Anche i pigri sono talvolta posseduti, ma possono essere rifiutati come indegni o perfino essere uccisi dall'essere soprannaturale che li cattura [27].

Dunque l'esperienza interiore personale anche per i Kwakiutl è il centro su cui tutto si svolge, anche se recitano in modi stilizzati, prevedibili perché fatalmente ricalcano gli avi.

[27] «One can be possessed by a supernatural being at any age. It happens to men and women when they are teenagers or even in middle age. The person who has been possessed might go into a real frenzy and run away for weeks or months. During this time, the spirit being gives you secret skills and violent desires. Someone who has been captured and taught by the spirit is called a *kam'yanam.* The *kam'yanam* is also referred to as an «initiate» because the period of being possessed and taught by a supernatural being is a kind of initiation. Being captured and initiated is a privilege, even though it may be a bit frightening [...]. The supernatural beings are said to choose only those of us who are pure and who have prepared by remaining clean and going for long periods wihtout food. Those who were too lazy [...] are also sometimes possessed, but they may be rejected as unworthy or even killed by the supernatural being that captures them».

C'è infine chi è andato a fondo nella struttura dei riti salish: Wolfgand Jilek. D'origine viennese, fu allievo di Bleuler a Zurigo prima di stabilirsi a Vancouver.

Nel '72, nel '74 e nel '77 incidenti mortali funestarono le danze di iniziazione dei Salish: alcuni candidati non ressero alle prove tradizionali. Quando una campagna giudiziaria e giornalistica pretese l'abolizione dei riti, Jilek gettò un *j'accuse* contro il tentativo di tornare alle vecchie prevenzioni, osando dichiarare che i «sacerdoti» indigeni andavano equiparati a psicoterapeuti, e che quando operavano con persone fragili i loro rischi erano gli stessi dello psichiatra bianco il quale prescriva una terapia convulsivante.

Nella sua pratica di psicoterapeuta con i Salish Jilek isolò un tipo di depressione la quale mascherava semplicemente l'antica chiamata sciamanica, che soltanto l'iniziazione può guarire. Una canzone, dono di uno spirito, fa groppo nella gola dell'infermo e lo tortura. I «sacerdoti» salish individuano fra gli spettatori delle loro danze stagionali coloro che soffrono, magari senza saperlo, di questo male. Spesso si tratta di uomini violenti che si fanno beffe della cerimonia: proprio il loro ostentato disprezzo denuncia una segreta attrazione; oppure sono donne che fingono pura curiosità e pongono domande «soltanto teoriche» intorno al culto.

Improvvisamente il celebrante toccherà con un martello rituale la fronte della persona in cui ha intuito il bisogno d'iniziazione, ed essa crollerà svenuta. Sarà quindi trasportata in un cubicolo adiacente alla sala delle danze e lì tenuta digiuna, assetata, fra i tormenti, per aiutarla a esprimere il canto dello spirito che lotta per emergere. Le si infonde l'allucinazione di vogare su una canoa verso le acque infere, facendole afferrare a modo di pagaie dei paletti dipinti di simboli, che le sembreranno animati, come il tavolino durante sedute spiritiche agitate.

Un officiante confidò a Jilek:

> Io ascolto i polmoni del candidato e avverto nel suo corpo la canzone che cerca di farsi strada. Gli altri la avvertono soltanto quando giunge alla bocca. La sussurro ai tamburini e se l'ho indovinata il candidato la segue. I tamburini la rullano più forte: se allora il candidato respira più a fondo, muovendo il petto, è segno che ho azzeccato. Egli cadrà in trance ogni volta che sentirà la canzone e questa è la controprova decisiva, che la ripetiamo per tre notti consecutive prima di fargli eseguire il suo ballo durante il rito collettivo.

Nel trattato *Indian Healing* (Surrey B.C. 1983) Jilek raccoglie una casistica di ex drogati in seguito iniziati a questi riti tradizionali: raggiungono le stesse estasi trasognate di prima, ma senza gli effetti nefasti della droga. Conclude Jilek: i riti offrono una catarsi agli spettatori, come la tragedia classica aristotelica e nel contempo agli esecutori, come lo psicodramma.

La pittrice Emily Carr e la musicologa Ida Halpern compresero la spiritualità indiana facendo giocare la loro intuizione pre-verbale, il sentimento dei volumi e dei colori l'una, la percezione commossa delle tonalità l'altra. Quale chiave ha permesso a Jilek di penetrare nel mondo segreto dei riti salish? Forse la pratica d'una psicoterapia che è giunta a criticare le proprie premesse, e l'abitudine a sintonizzarsi coi processi mentali alieni scoprendone il ritmo e lo svolgimento senza precipitarsi a catalogarli, senza volerli gestire.

4 9 207

INDICE DEI NOMI



In questa nuova edizione, l'opera di Zolla porta ai nostri giorni la storia dell'immagine dell'Indiano nella letteratura angloamericana col capitolo *1968-1988* dove per la prima volta viene presentata la storia del caso Castaneda e della letteratura indigena recente.
«(L'opera) è il risultato d'una vita di cura e di erudizione, le sue dimensioni sono straordinarie. Per la prima volta sono raccolte in sintesi le idee che resero possibile un programma di genocidio che durò secoli... Un volume importante che sarà letto, goduto e contemplato dal pubblico via via crescente interessato a impedire che il futuro dell'Indiano sia una replica del suo passato... Opera di consultazione che sarà usata dagli studiosi, indebitati a un grande studioso europeo» A.H. De Rosier, «Annual of American Academies», luglio 1974.
«Eccezionale percezione, erudizione e originalità... dico Amen; tanto più cordialmente perché ho osservato l'identico processo in circostanze differenti in ciò che si chiamava l'India Britannica» M. Muggeridge, «Esquire», maggio 1974.
«Un uomo che ha fatto ricerche da pioniere in argomenti che gli studiosi americani hanno trascurato, uno storico delle idee... ci sono Bibbie delle origini nella biblioteca dell'Università del Texas rilegate in pelle indiana. Un simbolo concentrato di ciò che Zolla ha da dire» G. Davenport, *The Geography of Imagination,* San Francisco, 1980.
«La pura estensione dello sforzo stupisce... ma ancor più importante dell'erudizione di mole fantastica è l'effetto complessivo sul lettore attento... si può cogliere un punto di vista nascosto, che va riconosciuto sia dai Bianchi che dagl'Indiani... Se si leggerà *I letterati e lo sciamano,* si capirà meglio e più profondamente la natura del conflitto» V. Deloria jr., «Boston Sunday Herald», 2 marzo 1974.

Elémire Zolla (Torino 1926) insegna all'università di Roma. Oltre ad *Aure* (Marsilio 1988[4]), *L'amante invisibile* (Marsilio 1988[2]) e *Archetipi* (Marsilio 1988[3], Premio Isola d'Elba e Premio Mircea Eliade), ha pubblicato *L'eclissi dell'intellettuale* (1959), *Volgarità e dolore* (1961), *Storia del fantasticare* (1963), l'antologia *I mistici dell'Occidente* (1963), *Le potenze dell'anima* (1968), *Che cos'è la tradizione* (1971), *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia* (1974) e *The Androgene* (1982). Di *Archetipi,* scritto originariamente in inglese e uscito in Inghilterra e negli Stati Uniti nel 1981, sono apparse le versioni giapponese e spagnola. *I letterati e lo sciamano* è uscito in prima edizione nel 1969.

In copertina: statua mesoamericana, Museo di Gerusalemme.

ISBN 88-317-5170-0



L. 44.000 (i.i.)